VIA PULCHRITUDINIS

ENSAYO DE ESTÉTICA TOMISTA

Pablo Zambruno, OP

VIA PULCHRITUDINIS
ENSAYO DE ESTÉTICA TOMISTA

Pablo Zambruno, OP

Instituto Lumen Sapientiae

São Paulo
2012

Ficha técnica

Zambruno, Pablo

Tabela de autor
Z27v

CDU: *141.30:111.852*

Diagramación: *Aleilton Chavenco*

Portada: Mosaico del *Duomo di Monreale,* en Sicilia, Italia.
Omne agens agit sibi simile: Al crear el hombre "a su imagen y semejanza", el Artista Divino le transmite su poder creador, como se ve a la perfección en el mosaico.

INSTITUTO LUMEN SAPIENTIAE
Rua Dom Domingos de Sillos, n° 238 - sala 11
CEP: 02526-030 - São Paulo - SP - Fone: (11) 4419-2311
E-mail: lumen.sapientiae@arautos.com.br
ISBN: *978-85-63615-07-7*
Junio de 2012
Instituto Lumen Sapientiae, São Paulo, 2012.

ABREVIATURAS

Obras de Santo Tomás de Aquino

Ad Eph.	Super Epistolas S. Pauli Lectura ad Ephesios
Ad Hebreos	Super Epistolas S. Pauli Lectura ad Hebreos
Contra Impugn.	Contra Impugnantes Dei cultum et religionem
De Anima	Sententia Libri de Anima
In Div. Nom.	Super Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus
In Met.	In Duodecim Libros Metaphisicorum Aristotelis Expositio
In Phys.	Sententia super Phisicam
In Ps.	Super Psalmos

[NOTA: Santo Tomás cita los Salmos según la ***Vulgata iuxta Septuaginta***. En el presente ensayo, la primera citación indica el número del Salmo según esta versión, continuando, en numero romano, el punto correspondiente al comentario de Santo Tomás; y la segunda citación indica el número del Salmo y del verso comentado, según el texto hebreo].

In... Sent.	In Quattuor Libros Sententiarum
De Potentia	Quaestiones Disputatae De Potentia
Qodl.	Quaestiones Quodlibetales
S. Th.	Summa Theologiae
SCG	Summa Contra Gentiles
Sent. Lib. Eth.	Sententia Libri Ethicorum

Abreviaturas correspondientes al resto de las obras citadas

AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHDLMA	Archives D'Histoire Doctrinal et Littérarie du Moyen Âge
BR	Breviarium Romanum
CT	La Ciencia Tomista
MHSPND	Monumenta Historica Sancti Pater Noster Dominici
MOP	Monumenta Ordinis Praedicatorum
P.L.	Patrologia Latina
Pr. Dom. X	Prefacio Dominical X

Índice

ABREVIATURAS *7*

PREFACIO **11**

INTRODUCCIÓN **15**

I. FUENTES DEL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO **21**

I. 1 Introducción 21
I. 2 La belleza en la Sagrada Escritura 25
I. 3 San Basilio 29
I. 4 San Agustín 33
I. 5 El Pseudo Dionisio 38
I. 5. 1 Influencia de la doctrina dionisiana en la arquitectura . 43
I. 6 Conclusión 51

II. REVELACIÓN DIVINA A TRAVÉS DE LA BELLEZA **53**

II. 1 Introducción 53
II. 2 La belleza fontal 56
II. 3 El amor de Dios revelado a través de la belleza 59
II. 4 La Jerarquía creatural 66
II. 5 Distinción entre el bien y la belleza 70
II. 6 Objetividad de la belleza 74
II. 7 Lo bello como camino a Dios 78
II. 8 La complacencia y la contemplación de la belleza 80
II. 9 Conclusión 88

III. CARACTERÍSTICAS DE LAS COSAS BELLAS, LA INTEGRIDAD, LA CLARIDAD Y LA PROPORCIÓN **95**

III. 1 La integridad 95
III. 1. 1 La integridad en sí misma 95
III. 1. 2 La integridad y el problema del mal 97
III. 1. 3 Conclusión 115
III. 2 La claridad 117
III. 3 La Proporción 134

III. 4 Conclusión 142
IV. EL HOMBRE Y LAS COSAS BELLAS 145
IV. 1 El hombre, artista a imagen del sumo Artista 145
IV. 2 La experiencia de la belleza de la forma artística 152
IV. 3 La hermosura y el aspecto agradable 155
IV. 4 El paradigma de la belleza medieval, el Templo 158
IV. 4. 1 Introducción 158
IV. 4. 2 La integridad, la proporción y la claridad del Gótico 162
IV. 4. 3 Templo y liturgia 168
IV. 4. 4 Las imágenes, memoria de la Encarnación 174
IV. 4. 5 Las Bodas del Cordero 176
IV. 4. 6 Conclusión 180
CONCLUSIÓN 181

BIBLIOGRAFÍA 203

PREFACIO

Antiguamente, algunas personas creían que los astros emitían sonidos cuyo conjunto producía una admirable sinfonía. Dejando de lado las consideraciones científicas sobre esta curiosa creencia, es interesante hacer notar la idea que en ella está subyacente. Para ellas, el universo sideral no formaba un conglomerado caótico y disforme de astros y cuerpos, sino un conjunto armónico que llegaba hasta componer una música, que sin embargo era inaudible para el hombre. En cierto sentido, no estaban lejos de la verdad. El universo, en su todo, forma una armonía maravillosa que canta continuamente un himno de alabanza a su Creador: *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum* (*Sl* 18, 2).

Y si así es con la asombrosa multiplicidad de las estrellas y astros de todo tipo que habitan los espacios siderales, mucho más lo es con los seres inteligentes, más perfectos y bellos que las estrellas materiales. También ellos forman armoniosos conjuntos, de acuerdo con su vocación, constituyendo como que constelaciones. Sin duda, las familias religiosas forman una de las modalidades de constelaciones humanas que dan su nota característica en esa sinfonía de bellezas, reflejo de la Belleza Infinita.

Entre las "almas-estrella" de las constelaciones humanas, encontraremos ciertamente a Santo Tomás de Aquino, varón llamado a influenciar no sólo a algunos de sus contemporáneos, sino a iluminar, con su genio, la ciencia filosófica y teológica de las eras históricas que le sucederían. El Doctor Angélico se ha mostrado, indudablemente, un suelo siempre fértil y generoso, una fuente inagotable para nuevas investigaciones y nuevos descubrimientos en los más variados campos del saber humano.

Ante la vastedad de su extraordinaria obra intelectual, surge una pregunta casi inevitablemente en los espíritus más perspicaces: ¿Cuál habrá sido la fuente de todo el tesoro de sus conocimientos y explicaciones doctrinarias? ¿Por ventura, un estudio meramente especula-

tivo de las Sagradas Escrituras, de los filósofos griegos, de los Padres de la Iglesia, etc., a la búsqueda de una verdad abstracta y desconectada de la realidad de su experiencia personal en la fe? Todavía se podría desdoblar esta pregunta en otra: ¿Es posible para el hombre conocer plenamente la Verdad – *totus sed non totaliter* – sin que, de alguna forma, la haya experimentado y vivido por la caridad?

La respuesta es, obviamente, negativa, pues, si por la fe el hombre es llevado al deseo insaciable de conocer la Verdad, por la caridad el hombre se une a esta Verdad y es transformado afectivamente en Ella. La caridad, por lo tanto, proporciona al hombre un conocimiento experimental aun más rico que el propio conocimiento intelectivo proporcionado por la fe. En esta postura de alma reside, pues, el secreto de la grandeza del Aquinate: una fe robusta unida a una caridad ardentísima, que hizo de él un insaciable explorador de nuevas verdades en los horizontes de la Verdad eterna.

De hecho, más allá del filósofo y del teólogo genial, los estudios más recientes han señalado que el Aquinate es, primordialmente, un gran maestro de vida espiritual, que supo nutrir a sus discípulos del manantial que brotaba de su espíritu, fruto de una vida profundamente contemplativa, impregnada de los dones de la fe y de la caridad, que él desarrolló en medio de la intensa actividad magisterial y apostólica que caracterizó su vida terrena. Si su doctrina se mantuvo siempre original y actual durante el transcurso de los tiempos, fue porque el *Doctor Communis* aplicó su privilegiadísima inteligencia al conocimiento de las verdades eternas que el don de la fe le inspiraba y las amó con toda su alma.

Para comprender más profundamente todo el alcance de esta obra de Pablo Zambruno, OP: **VIA PULCHRITUDINIS. ENSAYO DE ESTÉTICA TOMISTA**, nos debemos situar en la perspectiva de la fe, pues no se trata de una investigación meramente filosófico-especulativa sobre el *pulchrum*, la cual sería, ciertamente, no solo legítima, sino también muy interesante y atractiva. En esta obra, por el contrario, el autor toma como presupuesto el hecho de que el hombre es un ser esencialmente religioso, que vive procurando explicar el Misterio que lo circunda y envuelve, y que la fe es la única

luz capaz de dar sentido a su existencia. Es pues, desde un punto de vista eminentemente teológico que el autor enfoca el tema.

La obra está dividida en 4 capítulos:

- En el capítulo primero, el autor analiza las fuentes del pensamiento estético en Santo Tomás: para eso, estudia la noción de bello en las Sagradas Escrituras; la contribución de los Padres de la Iglesia, especialmente Basilio de Cesarea y Agustín; y concluye describiendo la profunda influencia que tuvo la doctrina dionisiana en la visión del Aquinate.
- El segundo capítulo profundiza la noción de belleza como teofanía: Dios, Belleza Causal, que se revela al hombre por medio de la belleza de las criaturas; la belleza como manifestación visible de la bondad del Creador y una vía que lleva al conocimiento experimental de Dios; la complacencia que la contemplación de la belleza produce en el alma humana.
- A seguir, se discurre sobre la integridad, el esplendor y la proporción como características necesarias para que una cosa sea bella. Muy oportunamente, el autor insiere en este capítulo una explicación a la problemática del mal, del pecado y del dolor presentes en el mundo, y la relación de estos con las figuras del Verbo Encarnado y de la Cruz.
- Por fin, el autor hace notar la similitud entre las relaciones Dios-criaturas y hombre-obras de arte: así como Dios, Belleza Infinita, es reflejado en la creación por medio de la belleza de sus criaturas, así también el hombre – imagen y semejanza del sumo Artista – es reflejado en sus obras de arte; la arquitectura sacra teniendo al Templo como paradigma de la belleza en la Edad Media; las relaciones entre el Templo y la Liturgia que allí se desarrolla; la iconografía medieval centrada en el misterio de la Encarnación, y las bodas del Cordero como temas ápices de la epifanía de la Belleza.

Este libro bien puede ser considerado un verdadero tratado teológico-pastoral sobre el *pulchrum*, pues no lo investiga apenas en sus fundamentos teológicos según la perspectiva del Doctor Angélico, sino que indica también la contemplación de la belleza manifestada

tan superabundante y tan diversamente en toda la creación, como un medio fácil, atractivo y eficaz para el hombre conocer y amar a su Creador, Fuente Causal de todas las bellezas. El carácter pastoral y evangelizador de esta obra se encuentra, pues, en el deseo de despertar en el hombre moderno el amor a la contemplación de las bellezas creadas como instrumento accesible para su encuentro con la Belleza Increada.

El gran mérito de Zambruno consiste, por lo tanto, en esta feliz aproximación entre lo eminentemente teológico y lo esencialmente pastoral: construyendo un puente sobre los siglos, él une el concepto tomista de *pulchrum* al documento *Via Pulchritudinis*, instrucción de carácter pastoral que viene a la luz bajo los auspicios del Papa Benedicto XVI, y que tiene en vista la nueva evangelización del mundo moderno efectuada fundamentalmente a través de la contemplación de las bellezas creadas.

Que la Virgen Santísima, *pulchra ut luna electa ut sol* (*Ct* 6, 10), abra los corazones e ilumine las mentes de aquellos que lean esta obra, para que, en la contemplación de las bellezas creadas, encuentren la epifanía de la Suma Belleza y experimenten la bondad y el amor del Creador para con la criatura amada: *Gustate et videte quam suavis est Dominus* (*Sl* 33, 9).

Marcos Faes de Araújo, EP
São Paulo, 28 de enero de 2012
Memoria de Santo Tomás de Aquino

INTRODUCCIÓN

Nos motivó a buscar en el pensamiento de Tomás la belleza de las criaturas como un reflejo de la belleza divina una atracción personal muy fuerte hacia las cosas bellas, especialmente, la creación. Leyendo un reportaje al Papa en México, en el año 1990, un periodista le preguntó si estaba convencido que la *belleza salvaría el mundo*[1]. La respuesta fue afirmativamente rotunda.

La negativa por parte de algunos "tomistas" en encontrar el tema en Tomás hizo surgir la pregunta si fue él un hombre "ciego" frente a las cosas; si su poder de abstracción lo hizo olvidarse de la apariencia de las mismas. La duda ahondó más fuerte al encontrar en su obra textos en que expresaba su fe y su ciencia de manera poética. Por otra parte, la, por aquel entonces, incipiente lectura del Aquinate, nos demostró lo contrario.

Sin olvidar la motivación magisterial, y nuestro amor y enorme respeto por el pensamiento tomista, encontramos un puente tendido entre la verdad perenne de Tomás y el afán renovado por vivirla, en textos citados: *Carta a los Artistas,* o *Salvifici Doloris,* encontrando la posibilidad del diálogo del pensamiento tomista con el de Juan Pablo II. Por nuestra parte, tender un puente entre tantos siglos de historia, implica redescubrir en Tomás su aporte para acompañar el lugar que la Iglesia le otorga a la belleza.

Hace mucho tiempo, como dijimos, una pista nos abrió la puerta para comenzar nuestra búsqueda. Fue la distinción entre Imagen y Vestigio[2]. No dejamos de advertir cierto temor para la investigación al movernos en un ámbito de gente "seria"; hecho que nos motivó a buscar *otro* Tomás, mejor dicho, invitarlo a Tomás a compartir sus inquietudes y aciertos con otro tipo de gente, quizá menos "académica", pero aún sedienta de Verdad. Otro factor importante en nuestra búsqueda está en el hecho de no encontrar en el tomismo (no en Tomás) una respuesta de fe adecuada a la gente "alejada".

---

[1] Tema retomado en *Carta a los Artistas,* n. 16.

[2] Cfr. *S. Th.*, I q. 45 a 7.

El gran desafío al elegir nuestro tema, estuvo fundamentado en que los estudios que abundan al respecto son de carácter filosófico[3], la mayoría se mueve en el ámbito de la trascendentalidad del *pulchrum*; cosa que aún hoy suscita discusiones y que, es bueno repetirlo una vez más, no es el nuestro[4]. Queremos abordarlo desde la fe, encontrar en la belleza una pista religiosa que ayude a elevarse a Dios.

No podemos dejar de mencionar que en nuestra búsqueda hubo una experiencia pastoral muy positiva en Argentina, más precisamente en Tucumán y Mendoza. Allí, con universitarios y jóvenes en edad escolar respectivamente, tuvimos la oportunidad, ayudados por el incomparable marco natural, de experimentar la belleza de la creación como un camino hacia el encuentro con *la belleza que salva*. Veremos que Tomás aún le puede explicar *el camino* a gente que goce del aire yodado del mar, de la belleza de un otoño cuyano, o de la primavera perenne de los cerros tucumanos, que disfrute con los rayos del sol acariciándole la piel, lejos de polvorientas bibliotecas y aburridas salas de conferencia.

---

[3] Ver, por ejemplo, *Ser y Belleza,* de ABELARDO LOBATO; *De Pulchritudine*, de JORDAN AUMANN; MATEO FEBRER, *Metafísica de la Belleza;* DENIS POUILLON, *La beauté, propriété trascendentale chez les scolastiques;* LUIS REY ALTUNA, *Qué es lo bello;* por citar algunas obras al respecto. Para fundamentar lo dicho sobre el eterno problema de la trascendentalidad del pulchrum, basta recordar la abundante bibliografía al respecto, inclusive, a través de internet: BENITO BERMEJO, *La belleza de los artefactos;* JOSÉ MARÍA FOURCE, *La Filosofía de Tomás de Aquino;* JEAN LAUAND, *¡¡Oléééé!! - Dios, la belleza y el arte.*

[4] A propósito, creemos que obras como la de JACQUES MARITAIN *Art et scolastique* tratan al tema de un modo muy general, confrontando el pensamiento de Tomás con el arte moderno, y que su perspectiva, por consiguiente, es superada por nuestro trabajo. Por otra parte, creemos que, al no ser estudiado a fondo, ciertos estudios modernos sobre el arte y la teología lo ponen a Tomás como al "convidado de piedra" a la hora de hablar del tema. Así, vemos que brilla por su ausencia en obras recientes como *L'estetica medievale*, de FUMAGALLI-BROCCHIERI; *Estética*, de BEARDSLEY-HOSPERS; o bien, de carácter teológico como *Arte Para Vivir y Expresar la Fe*, de ANTONIO GASCÓN; *Dire Dio con Arte,* de PIER-LUIGI LIA. En un intento de diálogo con el Vaticano II, podemos mencionar el trabajo de GIACOMO GRASSO, *Tra architettura e teologia*, no confrontable con nuestro estudio ya que el autor proyecta el tema en un sentido diverso al nuestro.

Reforzando nuestro intento de evangelización a través de la belleza, resaltamos que vivimos en una época en la cual el hombre siente una atracción particular hacia lo bello. Hay muchos elementos que lo denotan. El cuidado del cuerpo puede ser uno; la búsqueda de "paraísos", lugares de vacaciones sofisticados, otro. El afán por mostrar lo que intuye y lo trasmite en obras de arte, como la constante turística de visitar obras de carácter inmortal, quizá sea también más de lo mismo. Sin un sentido de trascendencia, todos estos elementos, harían que la angustia del presente fuese insoportable. Los días transcurrirían como la arena que se escapa entre los dedos, dándonos una impotencia aún mayor al intuir que todo se acaba irremediable y absolutamente. Nuestro tiempo también, aún sin saberlo, vive la condición de viadores. Nuestro interés está en redescubrir hacia dónde nos dirigimos. Sin el don de la fe, la belleza fugaz lastimaría, ya que es imposible atraparla; sin sentido de trascendencia, la herida que provoca, no hace más que lacerar el corazón sin encontrar remedio. ¿Dónde va todo? ¿Para qué tanto, si después, nada? La belleza del cosmos, y por ende, la vida, ¿requerirán frente a ellos una postura esteticista, del cual la actitud más provechosa será *comamos y bebamos que mañana moriremos* (*1 Cor* 15, 32)? ¿Qué decir, entonces, cuando nos encontramos frente al mal, al dolor que el mismo provoca; frente a la fealdad? Se intenta justificar, sin el don de la fe y vemos el peligro latente, la exclusión sistemática de todo aquello que molesta, que incomoda. Sin saber *a qué precio fuimos comprados* (Cfr. *1 Cor* 6, 20), el dolor es aún más absurdo. En cambio, si nos admiramos por la creación, nos admiraremos aún más sabiendo que *el don de la redención supera a la creación*[5].

En el capítulo IV del trabajo podrán apreciar citas de otros autores. Lo hacemos tratando de resaltar el marco histórico a fin que haga comprender mejor el contexto en el cual Tomás vivió y escribió.

[5] *In IV Sent.*, d. 48 q. 1 a 1 co.: Ipse autem est noster dominus non solum ratione creationis, quia dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos, psalm. 99, 3; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum humanam naturam; unde Rom. 14, 9: in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur.

El trabajo mostrará que hicimos aportes nuevos, ya que las obras aludidas o son de carácter histórico[6], o bien pertenecen a estudios filosóficos, que no incluían la Revelación, y por ende, merman el peso y la profundidad de la doctrina tomista. Pongamos un ejemplo a fin de comprender mejor nuestro estudio. Si la filosofía es la que fundamenta el edificio teológico, aquellos estudiaron a Tomás como aquel que estudia una Catedral sólo en sus cimientos y estructura, pero no tiene la visión acabada del edificio, le falta la visión de conjunto, cosa que intentamos hacer. Cuando incluimos algún teólogo, lo hicimos para notar que la lectura tomista estaba incompleta, ya que negaron explícitamente aquello que demostramos[7]. Según nuestro parecer, y como demostraremos, se dejaron influenciar por lo que otros dijeron sin llegar al centro del tema.

Aún desde el punto de vista de la historia de la estética podemos decir que hay aportes novedosos, como la precedencia de la *integridad,* en el pensamiento de Basilio y Agustín; al mismo tiempo, la distinción que hace Tomás entre Vestigio e Imagen. Desde la historia del arte, creemos importante señalar nuestro aporte cuando dejamos abierta la posibilidad de afirmar que el gótico tiene un antecedente en el románico pugliese, sin olvidar que Suger, padre del gótico, dos años antes de comenzar su obra, la abadía de Saint-Denis, estuvo allí.

Tomás, al ser un teólogo, nos dio la pauta de que nuestra búsqueda debía estar motivada desde la fe, ya que su pensamiento se fundamenta en la Revelación, más allá que en ella se encuentre una sólida base filosófica. Para él, como quizá para ningún otro, *la fe bus-*

[6] Quien hace un intento de búsqueda de confrontación con Tomás, pero adolece de fundamento metodológico y científico es GEORGES DUBY en *La Época de las Catedrales*, tanto en la versión española como en la italiana, conocida como *Storia Artistica del Medioevo,* como así también el original francés: *Le Temps des cathédrales. L'art et la société,* donde no da ninguna referencia a las citas de las fuentes que menciona. Además, se mueve en el ámbito meramente histórico, sin entrar, ya que no es su ámbito, en la teología.

[7] Aún aquellos que, como veremos, trataron el tema, olvidaron la lectura de un verdadero filón de la teología de la belleza en Tomás, que es el *Comentario a los Nombres Divinos.*

ca entender. Por la fe, sabemos que no descendemos del mono, que no caminamos hacia la nada; por otra parte, nuestro estudio no se limita a una mera contextualización histórica. Ésta ayuda y en forma, ya que se comprende mucho mejor el sentido del pensamiento de un autor cuando se desentraña su contexto. A propósito, no podemos dejar de subrayar el riesgo de quitarle el marco histórico, ya que le quita "los pies de la tierra", transformando al pensamiento tomista en una mera cuestión de nombres sin ninguna proyección hacia el presente.

La Verdad es perenne; Tomás, como buen hijo de Santo Domingo, vivió hasta las últimas consecuencias el amor a la Verdad; de él, de su doctrina, el hombre de hoy puede encontrar muchas cosas que lo ayuden a redescubrir a Dios. Nosotros intentamos comprender y hacer nuestro aporte cuando hoy se habla de la belleza como la que *salvará al mundo.* Insistimos que se clarifican los puntos de vista de un autor sabiendo que pertenecían a un contexto, y que fue una época que ayudó a madurarlos, y por ende, a comprenderlos. Y nos maravillamos aún encontrando que, después de tanto tiempo, se pueden encontrar elementos que clarifiquen el presente.

Nos acercamos a las fuentes en las cuales Tomás bebió para darnos su doctrina; vimos cómo en su sistema de pensamiento la belleza manifiesta *La Belleza*: Tomás aquí también hizo su aporte, más allá que su cosmovisión encerraba una estrecha relación con aquello que sus contemporáneos hicieron arquitectónicamente o teológicamente. También nos detendremos en el arte. Es cierto que en el medioevo el concepto *arte* era algo diferente que hoy. Circunscribimos el tema desde la perspectiva de lo que podemos llamar hoy *bellas artes*, sobre todo, el *arte sacro*, sin olvidar y poniendo de relieve, que el hombre, imagen del Creador, hace también cosas semejantes a sí. Si de *la belleza divina proceden todas las cosas*[8], un alma bella también hará cosas bellas, ya que *todo agente obra algo similar a sí*[9]. Si el hombre ama la belleza, ama incluso, a tientas, sin saberlo a Aquel que es

[8] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur.

[9] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3: Omne agens agit sibi simile.

autor de la misma. Veremos cómo se puede intentar abrir una puerta para interpretar aquello que admira.

Como final de esta introducción, y resaltando nuestro objetivo, vemos que aún hoy el sol sigue brillando, sigue siendo el lugarteniente del Altísimo, y en el orden admirable por Él dispuesto, ayuda a conservar todas las cosas en la marcha hacia el fin; aún hoy es la criatura más luminosa, que representa al que se reveló como *Luz del mundo* (*Jn* 8, 12), estrechamente unido al firmamento, imagen de la Iglesia. Hasta el final, *los cielos narran la gloria de Dios* (*Sl* 18, 2). El mismo sol es el ejemplo más perfecto encontrado en las criaturas de integridad, siempre proporcionado, que nos da la pauta para elevarnos al Creador y encontrarlo siempre presente. Al descubrir esta perspectiva, nuestra respuesta hacia el Creador será la Adoración, vivida de un modo eminente en la Liturgia, alma del Templo, ya que por la fe, experimentamos la belleza de las cosas como una epifanía de la Belleza; de Tomás utilizamos los elementos para entender cómo las cosas guardan un reflejo del Artífice. En el vértice, encontramos al Hombre. A las criaturas racionales las une un vínculo más estrecho con el Creador, al ser, algo más que un vestigio divino, sino imagen, aporte tomasiano descuidado hasta el momento, que nos permitirá desentrañar un poco más el misterio del universo y elevarnos hacia Aquel a *quien el cielo no puede contener* (*1 Re* 8, 27).

I. FUENTES DEL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. 1 Introducción

Sería erróneo creer que Santo Tomás es autor de todas las tesis que mantuvo sobre lo bello y el arte, como así también de su visión acerca del universo. La teoría del arte de Santo Tomás no fue una teoría de las bellas artes, sino del arte en el extenso sentido de cualquier producción. El Aquinate empleaba la palabra arte *(ars)* para designar la habilidad de producir, mientras que al acto mismo de producir lo llamaba más bien *factio (factio est actio transiens in exteriorem materiam)*[10]. Así definió el arte como una disposición acertada de la mente *(recta ordinatio rationis)* que permite alcanzar un fin conveniente por medio de determinados recursos, o, en fórmula más concisa: *recta ratio factibilium: La bondad del arte se observa no en el propio artífice, sino en la obra misma, pues el arte es la recta razón de lo que se puede hacer: La obra hecha sobre la materia exterior, no supone la perfección del artífice, sino de lo hecho... El arte no exige que el artífice actúe bien, sino que haga una buena obra*[11].

En el fascinante sistema tomista, la belleza está articulada y referida a la *res*, es decir, a las cosas mismas; por eso, cuando hablamos de *estética*, lo hacemos en referencia siempre a las cosas, nunca en el sentido moderno del término, independiente de la realidad, ya que

---

[10] Cfr. *Sent. Lib. Eth.*, lib. 6 l. 3 n. 10.

[11] *S. Th.*, I-II q. 57 a 5 ad 1: Bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed in ipso artificato, cum ars sit recta ratio factibilium: factio enim in exteriorem materiam transiens nosn est perfectio facientis, sed facti... Ad artem non requiritur, quod artifex bene operet, sed quod bonum opus faciat.

la mente no condiciona la realidad, sino que la realidad misma la informa. Partiremos, para analizar su doctrina estética, de lo que tomó de otros pensadores que, según demostraremos, fundaron el pensamiento medieval, de los cuales el Aquinate fue también deudor.

Entre las diversas afirmaciones hechas sobre la belleza por Santo Tomás, tomaremos como referente en esta introducción la que él da en la *Suma Teológica*, por considerarla aglutinadora de su pensamiento, ya que incluye las tres condiciones enunciadas en la antigüedad para que una cosa sea bella, esto es, *integridad, claridad y proporción*[12]; sobre el concepto *Claritas,* quizá uno de los más utilizados en el medioevo, que le da a este período una particularidad específica, encontramos que uno de los primeros esbozos en la incipiente estética cristiana fue desarrollado por San Basilio en su comentario al *Hexameron*[13]. Asimismo, cuando Tomás identifica el bien y lo bello en el *Comentario a los Nombres Divinos*[14], nos permitirá descubrir la relación intelectual entre Dionisio y Tomás. Los conceptos de *compositio, ordo y figura*[15], que Santo Tomás distinguía en una obra de arte, veremos que poco difieren del *modo, ordo* y *species* de la teoría

[12] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

[13] BASILIO, *Sull'essamerone,* II 7: E Dio disse Sia fatta la luce. La prima parola di Dio creò la sostanza della luce, sgombrò le tenebre, pose termine alla tristezza, illuminó il mondo, conferí a tutti quanti gli esseri un aspetto gioioso e gradevole.

[14] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.

[15] *S. Th.*, II-II q. 96 a 2 ad 2: Ad secundum dicendum quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione caelestium corporum, et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in I physic., non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem.

agustiniana[16], y que, dicho sea de paso, como también veremos, son una constante en el arte llamado "gótico". El *visus interior*[17], que distingue dos tipos de belleza, *carnal y espiritual*[18], ya había aparecido en el pensamiento de los primeros cistercienses, especialmente, San Bernardo[19], y la oposición entre los placeres emanados de las nece-

[16] AGUSTÍN DE HIPONA, *De Ordine*, c. II, 15 42: Hinc est profecta in oculorum opes et terram coelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numerus.

[17] *S. Th.*, I q. 67 a 1 co.: Respondeo dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

[18] *In Ps.*, 25,V [*Sl* 26,8]: Unde omnis homo amat pulchrum: carnales amant pulchrum carnale, spirituales amant pulchrum spirituale.

[19] BERNARDO DE CLARAVAL, *In Cantica Canticorum*, XXV, 6: Audi denique quid per Prophetam Deus promittat istiusmodi nigris, quos aut humilitas paenitentiae, aut caritatis zelus, tamquam solis aestus, decolorasse videtur. Si fuerint, ait, peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuuntur; et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt. Non plane contemnenda in sanctis extera ista nigredo quae candorem operatur interum, et sedem perinde preparat sapientiae. Candor est enim vitae eternae sapientia, ut Sapiens diffinit; et candidam oportet esse animam, in qua ipsa sedem elegerit. Quod si anima iusti sedes est sapientia, haud dubie dixerim animam iusti esse candidam. Et fortassis iustitia ipsa est candor. Iustus autem erat Paulus, cui reposita fuerat corona iustitiae. Candida proinde Pauli anima erat, et sapientia sedebat in ea, ita ut sapientiam loqueretur inter profectus, sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum mundi huius agnovit. Porro in eo hunc sapientiae iustitiaeque candorem nigredo illa exterior de praesentia corporis infirma, de laboribus plurimis, de ieiuniis multis ac vigiliis, aut operabatur, aut promerebatur. Ideoque et quod nigrum est Pauli, speciosus est omni ornamento extrinseco, omni regio cultu. Non comparabitur ei quantalibet pulchritudo carnis, non cutis utique nitida et arsura, non facies colorata vicina putrendi, non vestis pretiosa obnoxia vetustati, non auri species splendorve gemmarum, seu quaeque alia, quae omnia sunt ad corruptione.

sidades biológicas con la delectación que provoca la belleza es un aporte recibido del mundo aristotélico[20].

Sería erróneo, en consecuencia, no advertir estos préstamos, pero tampoco hay que extrañarse ante ellos. El de los escolásticos fue un trabajo colectivo y el título de propiedad era, por tanto, común. Ellos habían trazado un programa coherente de trabajo y serían claramente establecidas las autoridades a las que debían atenerse[21]. La asimilación de los conceptos considerados verdaderos, no era para ellos un derecho sino una obligación. El uso consistía en citar solamente a las autoridades antiguas como Aristóteles, Pseudo-Dionisio o San Agustín[22]. El mérito histórico de Santo Tomás no consistió en formular una u otra tesis particular sino en combinar unas y otras en un sistema uniforme, promoviendo una doctrina en la que, no obstante su trascendentalismo, cabía claramente la belleza sensible, desde la cual encuentra un reflejo de la invisible[23]. Por otra parte, veremos que el arte contemporáneo a la vida del Aquinate es un reflejo de este pensamiento.

[20] *S. Th.*, II-II q. 141 a 4 ad 3: Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae.

[21] Basta leer cualquier estudio al respecto para sustentar lo dicho. Me remito a dos, que, a juicio nuestro, son los más completos: TATARKIEWICZ, W., *Historia de la Estética Medieval*; DE BRUYNE, E., *Estudios sobre Estética Medieval.*

[22] Cfr. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle,* en AHDLMA 35 (1968) 65-186.

[23] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

I. 2 La belleza en la Sagrada Escritura

Los padres del pensamiento cristiano fueron al mismo tiempo creadores de su doctrina sobre lo bello. Por un lado, habrá que considerar como sus fundadores a los Padres griegos que, como San Basilio, se inspiraban en fuentes griegas y, por otro, los Padres latinos, con San Agustín a la cabeza, quienes, a su vez, se basaban en fuentes romanas. Tanto unos como otros conocían los conceptos antiguos de lo bello y del arte y se valieron de ellos al formular sus doctrinas.

No debemos en nuestro estudio dejar de mencionar *La Fuente,* es decir, el lugar donde la Revelación marca las pautas a seguir a todos aquellos que quieren aceptarla. Hablando de la belleza, debemos saber primeramente que la palabra *bello* (καλος) aparece con frecuencia en *La Versión de los Setenta,* es decir, en la versión griega de la *Sagrada Escritura.* Los más abundantes en conceptos estéticos son el *Génesis* y el *Libro de la Sabiduría.* También tratan de lo bello el *Cantar de los Cantares y,* aunque mucho menos, el *Eclesiastés y* el *Eclesiástico.*

Ya en los primeros versículos del *Génesis* encontramos una afirmación que será de suma importancia en la cosmovisión del mundo como un reflejo de la belleza divina. Dios, al contemplar el universo creado por él, juzga su obra. El *Génesis* dice: *Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era bueno en gran manera*; la frase es repetida en el *Génesis* en varias ocasiones (1, 4, 10, 12, 18, 21, 25 y 31), pudiendo distinguir en ella dos aspectos: primero la convicción de que el mundo es bello (o sea, en términos griegos, la convicción de la *πανκαλια)* y, segundo, la convicción de que el mundo es bello porque es una creación consciente de un ser inteligente, como lo es una obra de arte[24].

No cabe duda que éste es el concepto belleza que resalta la versión griega del *Génesis.* Sin embargo, parece que no ha sido tomada del original sino introducida por los traductores. Según la opinión de los

[24] Este aporte es importante para comprender la cosmovisión tomista en cuanto que el hombre, al crear una obra bella, lo hace a semejanza divina: *Omne agens agit sibi simile* (*SCG,* lib. II c. 24 n. 3)

expertos[25], el sentido del original hebreo era distinto. Los científicos judíos de Alejandría que en el siglo III a. C. redactaron la *Versión de los Setenta,* tradujeron como καλος un adjetivo cuyo significado era mucho más amplio y que denominaba tanto cualidades internas (sobre todo morales, a saber, valiente, útil, bueno) como externas, pero no necesariamente estéticas. El sentido preciso de las palabras del *Génesis* con las que Dios evalúa su obra es el de una obra acertada y bien lograda.

Al traducir con la palabra καλος la idea de que el mundo es una obra acertada y bien lograda, los traductores de la *Versión de los Setenta* introdujeron en la *Biblia* la noción griega de la belleza del mundo. Incluso si ésta no fue una intención consciente, fue desde luego un hecho real con todas sus consecuencias. El término no pasó a la versión latina de la *Biblia,* ya que la *Vulgata,* καλος fue traducido por *bonum y no por pulchrum,* pero sí permaneció en el cristianismo, en la cultura medieval y en la moderna. Cabe aclarar que es ésta una de las razones del tinte moral que en el pensamiento occidental tiene el concepto Καλος . Así, lo que parece ser la estética bíblica, era en realidad de procedencia griega y pasó a la *Biblia* por influencia del mundo antiguo y por su traducción al griego.

La noción de la belleza de la creación, expresada en el *Libro del Génesis* es repetida en el *Libro de la Sabiduría* (13, 5 y 13, 7), y en el *Eclesiástico* (39, 16 y 43, 9) donde las obras de Yahvé realizadas en la naturaleza y en la historia son denominadas con la palabra griega καλα. La misma idea de la *Versión de los Setenta* aparece en el *Eclesiastés* (3, 11) y en el *Salmo* 25, 8; así como, en términos un tanto diferentes, en el *Salmo* 95, 5, donde se emplea la palabra ηοραιοσ que tiene un sentido estético más estricto que καλος. Así, en todos estos fragmentos de la *Sagrada Escritura* podemos advertir la huella de las doctrinas estéticas del helenismo.

De todo el Antiguo Testamento que más habla de la belleza como tal, es el *Libro de la Sabiduría.* En él se pondera la belleza de la creación, viendo en ella una prueba de la existencia y de la obra de Dios;

[25] Cfr. KITTEL, G. – FRIEDERICH, G., *Καλος* en *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* V Col. 6-64 .

a través de la belleza y magnitud de la creación se conoce, por analogía, a su Creador (13, 5).

Este libro introduce además un elemento que no es de carácter religioso sino filosófico, un elemento pitagórico-platónico, o sea, puramente griego. Allí se dice Dios lo hizo todo *según medida, número y peso*: *omnia in mensura et numero et pondere* (11, 20), profesando así una teoría matemático-estética. Dicha teoría, inmersa en un libro de carácter canónico, testimonia una evidente influencia del pensamiento griego, en este caso una influencia ejercida no sólo sobre la traducción sino sobre el texto mismo.

El hecho de que esta tesis se hallara contenida en la *Sagrada Escritura* fue de suma importancia para la estética medieval[26]. La autoridad de que gozaba la *Biblia* hizo que el concepto subyacente fuese divulgado por los estudiosos, con un resultado sorprendente: la teoría matemática llegó a ser una de las principales teorías estéticas del medioevo. El concepto es mencionado en el *Antiguo Testamento* y la referencia la tomamos del libro del *Eclesiástico,* cuando dice que la obra de Yahvé *denumeravit et mensus est* (1, 9).

Gracias a los griegos, pasaron a la estética de la *Sagrada Escritura* ciertos elementos optimistas y matemáticos. Los israelitas por su parte, imprimieron en ella una huella completamente distinta. La postura de estos últimos hacia la belleza y el aspecto exterior en general, se caracterizaba por una absoluta indiferencia. Así, al hablar de las obras arquitectónicas, describían el proceso de construcción sin reparar en su aspecto[27].

Es interesante remarcar, para entender el optimismo creacionista de nuestros mayores, la interpretación positiva que hicieron de la belleza sensible, de la belleza estética. Al describir el árbol de la ciencia del bien y del mal; la *Vulgata* lo define como *pulchrum oculis aspectuque delectabile* (*Gn* 3, 6) cuando justamente se trataba de algo

[26] *S. Th.*, I q. 1 a 8 ad 2: Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando.

[27] Como en el Éxodo cuando se dan las prescripciones rituales para construir la tienda, Cfr. *Ex* 35, 30 y ss.

peligroso, algo que es fuente de las desgracias del hombre[28]. Para nuestros mayores, aún después de la caída, la creación conservará la bondad y la belleza emanada del Creador; es decir, en una época de confrontación con el maniqueísmo como fue la contemporánea a Santo Tomás, que sea algo bello no implica que sea intrínsecamente malo.

Otra característica de la concepción escriturística de la belleza se manifiesta en el *Cantar de los Cantares.* Al referir la hermosura de la esposa se citan dos tipos de cualidades que la definen. Por un lado, la amada es comparada con una torre y una armería, (*Ct* 4, 4 ss.) que simbolizan valores morales como la castidad y la inaccesibilidad, es decir, virtudes interiores que se revelan exteriormente. Por otro lado, la amada ostenta cualidades que deciden sobre su gracia y su belleza: se la compara con flores y joyas, con lo sabroso y aromático, con la dulzura del vino y los aromas del Líbano, con azafrán, áloes y un pozo de aguas vivas (*Ibid.*). Asimismo, el color, y por ende la luz, tienen aquí su papel protagónico (Cfr. *Ct* 1, 5; 5, 10)[29].

En síntesis, la estética cristiana se basó tanto en el *Antiguo Testamento* como en autores griegos. El hecho de que el *Antiguo Testamento,* en algunos de sus libros, especialmente en la traducción de la *Versión de los Setenta,* se inspirase en el pensamiento antiguo, facilitó la fusión de ambas fuentes.

Como consecuencia, veremos que es una estética que reconoce tanto la belleza simbólica como la directa, que admite la belleza de la luz y de la armonía, la belleza de la vida y la de la serenidad, una estética que ve en lo bello *vana pulchritudo,* si se lo desliga del Creador, o bien, una de las mayores perfecciones del mundo en relación a Él.

---

[28] Recordemos que Santo Tomás define la belleza como *quo visa placet*, sin por eso darle un carácter negativo (Cfr. *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1).

[29] Lo vemos en Tomás en *S. Th.*, I-II q. 8 a 2 ad 2: Ad secundum dicendum quod ad ea quae sunt diversa genere ex aequo se habentia, ordinantur diversae potentiae, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam, sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

La actitud religiosa de los cristianos remitía todos los valores a Dios y su postura moral sometía toda actividad del hombre a fines trascendentes. Apoyados, quizá por el sentido que le dieron al traducir *Καλος* por *Bonum*, los cristianos dieron a las ideas estéticas asumidas de la Antigüedad justificación y sentido diferentes.

En vista de tales premisas, el paso de la estética antigua a la cristiana, aunque los cristianos hayan recogido las principales ideas de los griegos y de los romanos, hizo que nacieran doctrinas nuevas, motivadas no por el deseo de introducir en ella ideas originales sino por su nueva concepción del mundo.

Más allá de todo, el mundo corpóreo y su hermosura eran de cierta importancia porque, como dice San Pablo (Cfr. *Rom* 1, 20), a través de ellos el eterno poder y la divinidad se hacen visibles para la mente.

Los primeros cristianos no encontraron en el *Evangelio* afirmaciones estéticas precisas; en cambio, hallaron en él indicaciones referentes a la postura que habían de tomar frente a cada aspecto de la vida, la belleza y el arte incluidos. Esa postura se basaba en la convicción de que los bienes eternos son superiores a los temporales, que los bienes espirituales son superiores a los corporales y que los morales predominan sobre todos los demás. El *Nuevo Testamento* carece de teorías estéticas, pero indica qué ideas estéticas podían admitir los cristianos como suyas. Y los pensadores cristianos no tardaron mucho en poner en práctica aquellas indicaciones, formulando apreciaciones que serán de sumo interés a la hora de comprender las raíces del pensamiento de Tomás.

I. 3 San Basilio

Las posturas estéticas de los cristianos de Oriente cristalizaron antes que las de Occidente. Los comentarios a la *Biblia* y, en especial, al *Libro del Génesis* escritos por Padres de la Iglesia ofrecían la posibilidad de desarrollar y profundizar sus teorías. Varios de los Padres griegos, se ocuparon de los problemas de lo bello y del arte.

Destacan entre ellos Clemente de Alejandría (que pertenece aún al siglo III a. C.), conocedor extraordinario de la filosofía griega, y el grupo de padres de la Iglesia que vivían en el siglo IV: San Anastasio, patriarca alejandrino; Gregorio y el más célebre de ellos, del cual nos interesa como predecesor del pensamiento estético de Tomás, San Basilio de Cesárea.

San Basilio (330-379), Padre de la Iglesia griega, llamado Basilio Magno, obispo de Cesarea, cursó amplios estudios en las escuelas de Cesarea, Bizancio y Atenas. Gregorio Nacianceno, con quien le unía gran amistad, se mostraba grandemente admirado por sus profundos conocimientos de filosofía, gramática, astronomía, geometría y medicina. El mismo Basilio escribe que trataba con poetas, historiadores, oradores y filósofos. En los círculos intelectuales de Atenas, los más destacados y activos en aquel entonces eran los maestros de retórica, a quienes Basilio debía su conocimiento de la literatura griega, de la obra de Pitágoras así como de las doctrinas sofistas, de Sócrates y de Platón. Todo lo que había aprendido de ellos, Basilio lo reunió con las enseñanzas de la Sagrada Escritura. En sus escritos podemos encontrar fusionadas dos corrientes: la griega y la cristiana. Al formular sus principales tesis estéticas Basilio se inspiró en el *Génesis,* mas su argumentación la tomó de los filósofos griegos. Igual que otros padres de la Iglesia Griega, San Basilio no dejó ningún tratado dedicado exclusivamente a la estética, pero sus escritos, su *Homilía sobre el Hexámeron* en particular, contienen tantas opiniones acerca de la belleza y del arte que en base a ellas se puede deducir una teoría estética de carácter bastante completo[30].

San Basilio afirma que la belleza consiste en la composición de los elementos, su disposición y su congruencia. En este caso, parte de la definición de los estoicos según la cual la belleza corpórea deriva de la mutua proporción de las partes y del color conveniente[31]. En una estatua, ninguna de las partes es bella por sí misma; separa-

[30] Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Sull'essamerone,* introducción a cargo de Mario Naldini, pp. IX-XXVII.

[31] Encontrando un eco posterior de la *proportio* enunciada por Tomás en *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1.

da del resto, pierde su valor estético; una estatua es bella sólo en su totalidad. Un brazo separado del tronco, un ojo apartado de la cara, cualquier miembro separado de la estatua, nunca parecerán bellos. Pero al ser colocados en su lugar, lucirán su hermosura, que deriva de la proporción entre ellos y la totalidad. Todo esto se refiere no sólo a la belleza de las estatuas sino que atañe también a los cuerpos vivos, a hombres y animales[32].

En otras ocasiones, San Basilio emplea la argumentación que la belleza reside también en las cosas simples, así que no consiste en una relación o proporción. El oro es hermoso no por su proporción sino por su color, el sol o las estrellas son bellos por su centelleo. De esta suerte, la luz y el brillo deciden, en el mismo grado que la armonía, sobre la belleza de las cosas[33] . Para entender esto en su modo adecuado, y no como una fisura de su pensamiento, Basilio comprendía que la luz es bella a pesar de ser una sustancia uniforme en cuyas partes no hay proporción alguna; esto no contradice la tesis de que la belleza consiste en la proporción. La luz también posee su propia proporción así como sus relaciones adecuadas. No es ésta una relación de las partes entre sí, sino la que mantiene en relación

[32] BASILIO DI CESAREA, *Sull'essamerone*, II 7: E Dio vede che la luce era bella. Quale degno elogio potremmo fare noi della luce, quando essa ha già ricevuto da parte del Creatore l'atestazione della sua belleza? Anche qui la nosta parola rimette il giudizio agli occhi nulla potendo dire di quanto in precedenza esprime la testimonianza Dei sensi. Ora, si la simetria di un corpo è dovuta alla simmetria delle parti fra loro e alla felice espressione dei colori, come mantenere la nozione del bello riguardo alla luce che è semplice e costituita di parti omogenee? Non è perché l'armonica proporzione della luce viene presentata come insita non nelle sue proprie parti ma nella serena piacevolezza offerta allo sguardo? Così, anche l'oro è bello, perchè non dalla simetria delle partri ma dalla sola belleza del colore gli proviene quanto attrae e diletta lo sguardo. E la stella della sera è più bella di tutti gli astri non perchè le parti di cui è composta sono fra loro proporzionate, ma perchè da essa giunge ai nostri occhi una luce gioiosa e piacevole.

Nos parece oportuno remarcar que es un claro antecedente no sólo de la *proporción* tomasiana, sino también de la *integridad*, tema al que le atribuyen a Tomás cierta "originalidad" (Cfr. Tatarkiewicz, *op. cit.*, p. 265) que a nuestro juicio no es tal, y que luego encontraremos en San Agustín.

[33] Cfr. *Ibid.*

a los órganos de la vista, y la belleza depende, entre otras cosas, de dicha relación[34].

San Basilio, intentando encontrar un término medio entre ambas tesis, llegó a un tercer concepto. Un concepto que, visto desde cierta perspectiva histórica, era de bastante importancia, ya que introducía en el concepto de belleza el factor subjetivo. Es verdad que la belleza se encuentra en el mundo exterior, en la luz, en el color y en la forma, pero para captar la belleza de la luz, del color y de la forma es indispensable la vista o, en términos generales, es preciso que todo ello sea captado por el sujeto.

La belleza de las cosas consistirá en el hecho de que son gratas a la vista y el oído. No obstante, al hablar de la belleza pensaba en algo más. Si el mundo es hermoso, como lo repite en varias ocasiones el *Génesis,* no es porque guste a los sentidos sino porque ha alcanzado los objetivos para los cuales ha sido creado, es decir, el mundo es bello por su finalidad. Cada cosa particular es hermosa en la medida que cumple su finalidad, es hermosa en la medida que presta sus servicios, en la medida de la perfección con que realiza las tareas que le han sido asignadas[35]. En vista de lo anterior, la belleza puede ser entendida de dos maneras: como una belleza directamente sensible y como una belleza que consiste en la correspondencia con su finalidad[36].

De este modo, la finalidad, que para los antiguos constituía como mucho una de las manifestaciones de la belleza, se convirtió para San Basilio, y para sus seguidores medievales, en una característica necesaria. Otras cualidades de lo bello, como el orden, la proporción y la disposición armónica de las partes, así como los efectos positivos ejercidos sobre la razón y los sentidos y el hecho de proporcionar

[34] Argumento que retoma Tomás al hablar de la belleza de la luz, (Cfr. *In Div. Nom.*, c. V l. 4) relacionado con la máxima belleza, que es la simplicidad divina (Cfr. *S. Th.*, I q. 4).

[35] *Sull'essamerone,* V: Ma avviene anche che le stesse piante in certe occasione siano utili a noi stessi... cosicchè quello che tu ritenevi motivo di accusa contro il Creatore, è finito col divenire per te occasione di ringraziamento.

[36] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem.

placer, han llegado a ser marginales y secundarias frente a su característica fundamental, que sería la finalidad[37].

I. 4 San Agustín

Aurelius Augustinus (354-430), es el pensador más destacado e influyente en el cristianismo medieval occidental. Se puede considerar su pensamiento romano al mismo tiempo que cristiano; perteneciendo en parte todavía a la cultura antigua, es representante de la cristiana, creando así una cultura nueva. En sus escritos se cruzan dos épocas, dos cosmovisiones y, por ende, una perspectiva estética nueva: San Agustín asumió los principios estéticos de los antiguos, los transformó y los transmitió a la Edad Media. Su obra constituye un punto crucial en la historia de la estética, en el que convergen las corrientes antiguas de donde derivan las medievales[38].

De los escritos de San Agustín, sólo el conocido como *De Música* (388-391) trata de temas genuinamente estéticos, pero sus conceptos y opiniones estéticas los presenta aunque marginal e incidentalmente en muchas de sus obras, sobre todo, en *De Ordine* y en *De Vera Religione* y, hasta cierto punto, también en *De Natura Boni* y en *De Libero Arbitrio.* Asimismo, donde más información encontramos sobre su actitud personal hacia el arte y hacia lo bello es en las *Confessiones.*

San Agustín, que recibió una amplia formación helenístico-romana, cursó estudios retóricos - la carrera de humanidades mejor organizada del Imperio - que le facilitaron el primer contacto con la estética. La tendencia que por aquel entonces gozaba de mayor prestigio era una estética de rasgos ciceronianos, en la que predominaban los elementos estoicos, sin que faltaran los neoplatónicos, especialmente de Plotino[39]. La doctrina de Plotino ligaba las cuestiones estéticas con los problemas esenciales de la filosofía y, además, lo hacía de

[37] Cfr. *Ibid.*
[38] Cfr. DE BRUYNE, E., *Historia de la Estética,* II pp. 305-329.
[39] Cfr. *Ibid.*

una manera que concordaba con el razonamiento de San Agustín. El sistema de Plotino apuntaba hacia lo trascendente y religioso, igual que la doctrina cristiana, que por entonces ya había dominado el pensamiento agustiniano[40].

Agustín, al convertirse en un pensador cristiano de tradición platónica, conservó sus primeras concepciones de lo bello, pero añadió a aquellas otras nuevas, inspiradas por la *Sagrada Escritura* y por Plotino, creando así en su estética algo similar a un doble nivel: el antiguo fundamento temporal y la nueva corriente religiosa proyectada al pensamiento.

San Agustín tomó de la estética antigua las tesis más típicas y divulgadas. La primera de ellas sostenía que la belleza no es sólo cierta actitud del hombre hacia las cosas sino también una cualidad objetiva de las cosas[41].

San Agustín, quizá movido por su experiencia personal, se interesaba vivamente más que los antiguos, por la actitud del hombre hacia lo bello, por el placer que el hombre encuentra en la hermosura. Estaba convencido de que el gusto por la belleza presupone la existencia de lo bello como algo externo al hombre, con lo que el hombre es sólo espectador y no el creador de la belleza. En este aspecto, San Agustín coincidía con las corrientes principales de la Antigüedad, más en lo que había sido obvio para los antiguos, el filósofo advirtió un problema, y lo formuló con toda precisión: *¿Algo es bello porque agrada o agrada por ser bello?* y su respuesta era claramente: *Agradan porque son bellas*[42].

---

[40] Cfr. PLOTINO, *Enneadi, I, 6:* El cuerpo es bello porque participa de una idea proveniente de los dioses, p. 131; juntamente con *Confessiones: VII, 16:* Et mirabar quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo... Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: hoc ita esse debet, illud non ita, hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem.

[41] Para citar un ejemplo elocuente, basta ver *De Natura Boni,* XIV: Quod si potest, ut foedius fiat; quid minuit, nisi pulchritudinis bonum?

[42] *De Vera Religione,* XXXII, 59: Et prius quaeram utrum ideo pulchra sint, quia delectant, an ideo delectent, quia pulchra sunt. Hinc mihi sine dubitatione

La segunda tesis recogida por San Agustín de la estética antigua concernía a la pregunta ¿en qué consiste la belleza? ¿Cuándo y por qué las cosas han de ser bellas? Su respuesta es que las cosas son bellas cuando sus partes se parecen unas a otras y gracias a su conveniencia crean la armonía; es decir, la belleza consiste en la armonía, y la armonía, a su vez, en la adecuada proporción, o sea, en la relación de las partes[43]. Si sólo percibimos la belleza con los ojos y los oídos es porque los otros sentidos son incapaces de captar aquellas relaciones[44]. Cuando las diversas partes mantienen relaciones adecuadas, surge de ellas una hermosa totalidad, por lo que a veces causa admiración, sin que lo provoquen sus partes tomadas por separado[45]. La belleza de un hombre, de una estatua, de una melodía o de una obra arquitectónica no estriba en sus elementos particulares sino en su mutua relación. La relación apropiada de las partes produce al tiempo su recíproca conveniencia y orden, creando así la unidad, y son precisamente, la conveniencia, el orden y la unidad los que deciden en última instancia sobre la belleza[46].

Podemos preguntarnos entonces qué relación es la adecuada. La respuesta será la que observa la medida, y es sabido que sobre la medida decide el número. Hasta los pájaros y las abejas construyen con-

respondebitur, ideo delectare quia pulchra sunt.

[43] *De Ordine,* II, 15, 42: Hinc est profecta in oculorum opes et terram caelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, et in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros; quaesivitque ipsa secum utrum ibi talis linea talisque rotunditas vel quaelibet alia forma et figura esset, qualem intelligentia contineret; desarrollado por Tomás en *S. Th.*, I q. 39 a 8 co., lo mismo que el concepto de Armonía, (Cfr. *De Anima*, lib. 1 l. 9 n. 4).

[44] Cosa que para Tomás es diversa por el sentido analógico que de la al concepto de "sentido", ampliándolo inclusive a la mente (Cfr. *S. Th.,* I q. 67 a 1 co.).

[45] *De Vera Religione*, XXXII, 76: Quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulchro solos capillos, nec in bene pronuntiante solum digitorum motum ... Ista enim quae proptera sunt, sive in statu, sive in motu pulchra sentiatur, tota consideranda sunt, si recte volumus iudicare.

[46] Cfr. *Ibid.* XLI, 77, siendo éste otro de los antecedentes tomasianos de la *proportio*: Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiliores, id est poenarum ordinem praecipitatur. Nec miremur quod adhuc pulchritudines nomino: nihil enim est ordinatum quod non sit pulchrum.

forme a los números y el hombre debería obrar como ellos, pero de modo consciente. La fórmula clásica de San Agustín afirmaba que la razón ha advertido que le gusta sólo lo que es bello, y de lo bello, las formas; en las formas, las proporciones, y, en las proporciones, los números. La medida y el número garantizan el orden y la unidad de las cosas y, a través de ellas, finalmente la belleza[47].

San Agustín expresó esta misma idea también de otra manera, combinando tres conceptos: *modo, forma y orden*[48]. Son estas tres cualidades las que deciden sobre el valor de las cosas; todas las cosas son buenas si contienen modo, forma y orden y cuanto más poseen, son mejores; donde no existan estos atributos no existe ningún bien. San Agustín habló del bien, pero está claro que abarcaba con este término al mismo tiempo lo bello[49]. Con el término *species* denominaba tanto la belleza como la forma, y el trinomio agustiniano de *modus, species et ordo* (modo, forma y orden) entró de lleno en la terminología de la estética medieval.

Estos conceptos ya habían sido formulados por la estética antigua y también los conocía la *Sagrada Escritura,* particularmente el *Libro de la Sabiduría* tras el cual San Agustín pudo repetir que Dios hizo el mundo conforme a la *medida, el número y el peso* (*Sb* 11, 20). Así pues, como vemos, el doctor hiponense se inspiró en ambas fuentes[50].

---

[47] *De Libero Arbitrio,* XVI, 42: intuere caelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt; nisi a quo numerus; quandoquiem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?; *De Musica*, VI, 35: M.- Consentiendum est, ergo, ab aliquibus manentibus numeris praetereuntes aliquos fabricari? D.- Cogit me ratio consentire M.- Hanc artem num aliud putas quam affectionem quamdam esse animi artifici.

[48] *De Natura Boni,* XIII: Nos enim cristiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus, seu parvus, a quo omnis species, seu magna, seu parva; a quo omnis ordo, seu magnus, seu parvus.

[49] *De Natura Boni,* XIII: Sed in his omnibus quaecumque parva sunt, in majorum comparatione contrariis nominibus appelantur: sicut in hominis forma quia major est pulchritudo, in ejus comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur: et fallit imprudentes, tamquam illud sit bonum, et hoc malum...

[50] *Confessiones*, V, 4: Sicut enim melior est qui novit possodere arborem et de usu eius tibi gatias agit, quamvis nesciat vel quot cubitis alta sit vel quanta latitu-

San Agustín recogió así el viejo concepto pitagórico de proporción y armonía, legándolo a la posteridad.

En los escritos de San Agustín encontramos otras ideas que fundamentan no sólo la estética matemática, sino incluso de la que veía la belleza en la relación de las partes. Siguiendo a los estoicos, el filósofo afirma que la belleza depende tanto de la proporción adecuada de las partes *(congruencia partium)* como de agradable color *(coloris suavitas)* conceptos que más adelante serán retomados por Santo Tomás[51].

Para San Agustín, como para Tomás, lo bello era una realidad y no un ideal; el mundo real constituía para él *el poema más hermoso*, dedicando a la belleza del mundo tanta atención y escribiendo páginas admirables[52]. La hermosura la explica, siguiendo a los antiguos, indicando que en el mundo reinan la medida, la proporción y el ritmo[53]. Sin embargo, su optimismo estético y su convicción de que el mundo es hermoso estriban en el mismo concepto y en la fe de los Padres

---

dine diffusa, quam ille qui eam metitur et omnes ramos eius numerat et et neque possidet eam neque creatorem eius novit aut diligit, sic fidelis homo, cuius totus mundus divitiarum est et quasi nihil habens omnia possidet inhaerendo tibi, cui serviunt omnia, quamvis nec saltem septentrionum gyros noverit, dubitare stultum est, quin utique melior sit quam mensor caeli et numerator siderum et pensor elementorum et neglegens tui, quia omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.

[51] Podemos verlo en Agustín en *De Civitate Dei*, XXII, 19: Omnis enim corporibus pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate; y en Tomás en el comentario al salmo 44, o bien en *S. Th.*, II-II q. 145 a 2 co.: Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis dionysii, IV cap. De div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio, dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate.

[52] Por citar un ejemplo ver *Sermón* 241: Pulchritudo creaturarum confessio est creatoris. Ab hominis cognitione ad cognitione Dei quomodo pervenerunt philosophi. Unde cognoscentes? Ex his quae fecit. Interroga pulchritudinem terram, interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatai et diffusi aeris, ... Ecce videa, pulchra sumus. Pulchritudo eorum, confessio eorum.

[53] *Confessiones* X, 34*:* Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amat oculos.Non teneat haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec.

griegos: el mundo es creación de Dios, y por lo tanto no puede sino ser bello, concepto retomado por Tomás, *Omne agens agit sibi simile; ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*[54]. De aquí también encontramos la fuente tomista de la distinción entre *Vestigio e Imagen*; donde Tomás va más allá aún, ya que a las criaturas racionales les da el rango de imagen, en cambio, a las irracionales, vestigio[55].

I. 5 El Pseudo Dionisio

Debido al prestigio que gozó en el medioevo por su *"disfraz"* de convertido por Pablo en el Areópago, (Cfr. *Hch* 17, 33-34), así como por creerse que fue el apóstol de París, dando lugar en occidente al

[54] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3; *In Div. Nom.*, c. IV l. 5.

[55] Tomás utiliza lo dicho por San Agustín en el cap. 6 del *De Trinitate*: imago enim si perfecto implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imaginis suae. In qua imagine speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem, ubi est tanta congruentia, et prima aequalitatis, et prima similitudo... Haec igitur omnia quae arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem, et ordinem. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum, et ingenia animarum; et aliqua specie formatur sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum. Oportet igitur ut Creatorem, per ea quae facta sunt, intellectum conspicientes, trinitatem intelligamus, cuius in creatura quomodo digno est, apparte vestigium. In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. Itaque illa tria, et ad se invicem determinari videntur, et in se infinita sunt... Qui videt hoc vel parte, vel per speculum et in aenigmate gaudeat cognoscens Deum et sicut Deum honoret et gratias agat: qui autem non videt tendat per pietatem ad videndum; non per caecitatem ad calumniandum.

Cfr. *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: Et ideo dicit Augustinus, in VI Lib. De Trin., quod vestigium trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. XI, nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponit Augustinus, modus species et ordo. Et ea quae ponit in libro octoginta trium quaest. Quod constat, quod discernitur, quod congruit, constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.

nacimiento del arte llamado "gótico"[56], Dionisio, o mejor, el "Pseudo" Dionisio (autor que probablemente vivió en el siglo V), será un referente privilegiado en nuestro trabajo, sobre todo, a la hora de hablar de las fuentes de Santo Tomás de Aquino. Adelantamos, además, que es casi exclusivo en las notas de nuestro capítulo *Revelación Divina a través de la Belleza* el comentario de Tomás *a los Nombres Divinos,* donde veremos lo que recibió de este autor neoplatónico y la respectiva reelaboración teológica hecha por parte del Aquinate. Ahora nos detendremos en analizar el pensamiento dionisiano, que nos abre una perspectiva más amplia para comprender el pensamiento de Tomás, sobre todo, a la hora de ver sus raíces neoplatónicas.

La estética, igual que todo el sistema del Pseudo Dionisio, se basaba en dos conceptos: el concepto divino, tomado de la Revelación, principalmente de las *Sagradas Escrituras,* y el concepto filosófico del absoluto, asumido de los griegos[57]. Pseudo Dionisio, en este caso, igual que Agustín y Basilio, reunió ambos conceptos, los fundió en uno solo y basó en él su idea de lo bello: la belleza era para él atributo absoluto de la divinidad[58]. Si Dios es bello, la belleza que vemos en la tierra es un reflejo de la divina. Si Dios es bello, sólo Él lo es de verdad. Si vemos la hermosura de las cosas, ésta no puede ser su propiedad, sino un reflejo de la única belleza, la divina[59].

Pseudo Dionisio no tomó de los filósofos nada que fuese experiencia o análisis estético; se fijó exclusivamente en el concepto de belleza trascendental, en las tendencias monistas y en la doctrina del emanantismo. La aspiración de aquel neoplatónico cristiano era presentar las concepciones cristianas de Dios y de lo bello; pero para

[56] Cfr. VON SIMPSON, O., *La Catedral Gótica,* pp. 81-107.

[57] Cfr. MARTIN-LUNAS, T., *Introducción a las Obras de Dionisio*, pp. 6-9.

[58] DIONISYACA, *De Divinis Nominibus,* IV: Hoc bonum laudatur a sanctis theologis et sicut pulchritudo et sicut pulchru, et sicut dilectio et sicut diligibile, et quaecumque aliae convenientes sint pulchrificae et gratiosae habitae pulchritudinis nominationes. Pulchrum autem et pulchritudo non sunt dividenda in causa quae in uno tota comprehendit.

[59] DIONISYACA, *De Divinis Nominibus* IV: Haec enim in existentibus in participationes et participantia dividentes: pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudine, pulchritudinem autem participationem, pulchra facientis tota pulcra, causae.

exponerlas, se sirvió de una terminología y un léxico plotinianos. Así, se refería a Dios, pero escribía sobre la belleza supraesencial[60]. Tomando de Plotino no sólo el concepto sino también el léxico, en términos aún más superlativos, habló de la *πανκαλια*, la superbelleza[61]. Como vemos, Pseudo Dionisio llevó a límites extremos el proceso iniciado por Plotino de trasponer los conceptos estéticos hacia lo trascendente. Podemos afirmar sin temor a exagerar que, gracias a él, en el interior de la teología cristiana entró de lleno el más especulativo de los conceptos de lo bello. Convirtió así una cualidad empírica en una absoluta, ya que todo provenía de la Belleza Divina realizando con ello otra transformación: la de lo bello concebido como absoluto; por ende, la belleza se convirtió en perfección y potencia de las criaturas emanadas de Él. Todo proviene pues de la belleza, todo está en ella y todo se dirige hacia ella. Conducen a la belleza todas las relaciones substanciales, casuales y finales. Lo bello es la norma y el objetivo de todo ser, su modelo y medida.[62].

Según su doctrina, no obstante la imperfección de todo lo terrestre, la belleza terrena contiene en su interior elementos divinos, pues

[60] DIONISYACA, *Theología Mística*: Trinitas supersubstantialis et superdea et superbona...

[61] PLOTINO, *Enneadi,* I, 6: Algunos cuerpos son bellos no por su misma sustancia, sino por participación; otros son bellos en sí mismos como la esencia de la virtud. Los cuerpos aparecen bellos o feos como si el ser del cuerpo fuese diferente del ser de la belleza. ¿Qué cosa es, pues, esta belleza presente en el cuerpo? ¿Qué cosa es, aquello que mueve la mirada de los espectadores, lo atrae a sí y suscita la alegría de la contemplación? Si nosotros lo descubriríamos, podríamos utilizarlo como escalón para contemplar otra belleza. Todos afirman que la belleza visible consiste en una simetría de las partes, una respecto a otras y al conjunto; a lo que hay que agregar los bellos colores. Y así en los seres considerados como en todos los otros la belleza consistirá en su simetría y en su medida; para aquellos serán bellos necesariamente en el compuesto, no simplemente bellos; el todo será bello pero sus partes singularmente tomadas, no serán bellas sino sólo en la unión porque esta es bella.

[62] DIONISYACA, *De Divinis Nominibus,* V: Omnis pulchritudo et omne pulchrum uniformiter secundum causam praeexisteterunt. Ex pulchro isto ómnibus exostentibus est esse secundum propriam rationem singula pulcra, et propter pulchrum omnium concordiae et amicitiae et comuniones, omnia uniuntur... Propter quod et idem est bono pulchrum, dum omnem causam cuncta desiderant, pulcro et bono.

la belleza divina, a pesar de su trascendencia, se revela en el mundo. Pseudo Dionisio expresó esta idea diciendo que la materia conlleva ecos o *"resplandores"* de la perfecta belleza[63], gracias a lo cual el hombre puede aspirar y a conocer la belleza perfecta mediante reflejos e imágenes, o sea, mediante la belleza visible puede alcanzar la invisible[64].

Dionisio solía presentar su concepto de la belleza fontal relacionado con la luz, considerando la belleza en tanto que armonía *(consonantia)*[65]. De esta suerte, la belleza quedó definida como *consonantia et claritas*[66], es decir, como armonía y luz, o como proporción y claridad[67], tan importante para nosotros a la hora de ver la fuente tomista y su ulterior desarrollo.

Más que una mera doctrina, encontramos en él un verdadero programa de vida ya que, como veremos a continuación, cuando tratemos la *Revelación Divina a través de la Belleza,* invita aún hoy al hombre a aspirar a la Belleza en tanto que fin supremo, ya que aspirar a lo bello significará en este caso aspirar al Bien y a la Verdad.

En cuanto al *Corpus Dionisyacum,* podemos agregar que se encuentra en occidente desde el siglo VIII, siendo traducido primeramente por Ilduino, abad de Saint-Denis. Al ser esta traducción de muy dificultosa lectura, se hizo posteriormente otra, a cargo de Juan Escoto Erígena. Esta última traducción fue la más utilizada hasta la hecha por Juan Sarraceno, que a nosotros nos interesa señalar, ya

[63] DIONISYACA, *De Coelesti Ierarchia*: quatenus nos agat per sensibilia in intellectualia.

[64] Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Carta X*: Lo visible es realmente imagen de lo invisible.

[65] DIONISYACA, *De Divinis Nominibus,* IV: Substantiale vero pulchrum pulchritudo quidem dicitur propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem; et sicut universorum consonantia.

[66] Cfr. *S. Th.*, I q. 39 a. 8 co.

[67] DIONISYACA, *De Divinis Nominibus:* Substantiale vero pulchrum pulchritudo quidem dicitur propter traditam ab ipso ómnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem; et sicut universorum consonantia. Para la interpretación de Tomás, *In Div. Nom.*, c. IV l. 5.

que fue la utilizada por Santo Tomás de Aquino[68] en su *Comentario a los Nombres Divinos*, según algunos entre 1261- 1265 durante su estancia en Orvieto, o bien, en Roma, 1265-1268[69]. Más allá que en su estadía de Colonia, Tomás tuvo contacto a través de Alberto Magno[70] (1248-1252), con el *Corpus Dionisyacum*[71], esta obra es un escrito de madurez; cabe agregar que el influjo de Dionisio no sólo podemos apreciarlo en el *Comentario*, sino a lo largo de toda la obra tomista, principalmente en la *Suma*, donde retoma la cuestión de los *Nombres Divinos* (I, q. 13); *El Bien* (I, q. 5) *Los Tres Movimientos del Alma, Circular, Rectilíneo y Helicoidal* (II-II, q. 180, a. 6) y el del *Amor como Potencia Unitiva* (I, q. 20 a. 1). El influjo dionisiano en el mundo medieval anterior a Santo Tomás fue muy grande, y estamos en grado de afirmar que parte de la cosmovisión medieval en la que, la belleza sensible es un reflejo de la Belleza en sí, infinita, esencial, completamente pura, es obra de la lectura de Dionisio[72]. El mundo es bello, porque es la imagen de la belleza de Dios[73]. No podemos descartar el aporte hecho gracias a la lectura del comentario de Calcidio sobre el *Timeo*, que influyó notablemente en la escuela de Chartres, antecedente inmediato de la escolástica[74], donde el mundo es el más hermoso de los seres creados, siendo bella imagen de Dios, quien es su creador y constructor perfecto[75]. El mundo está hecho a la imagen de Dios, el hombre a la imagen del mundo[76]. No sólo queda en los pergaminos la doctrina sino que, como veremos, el arte medieval es su reflejo.

---

[68] Cfr. DONDAINE, H., *Le corpus dionysien de L'Université de Paris au XIIIe siècle*, pp. 117-122.

[69] Cfr. TORRELL, J-P., *Tommaso D'Aquino,* p. 386.

[70] Cfr. EMERY, G., *La Trinité créatrice,* pp. 152-158.

[71] Cfr. *Ibid.*, pp. 41-43.

[72] Cfr. DE BRUYNE, E., *Historia de la Estética,* II, pp. 629-650.

[73] Podemos citar numerosos ejemplos, nos remitimos a MARTIN-LUNAS, T., *Introducción a las Obras del Pseudo Dionisio Areopagita*, pp. 18-47.

[74] Cfr. TEODORICO DI CHARTRES, *Tratatto dei sei giorni della creazione,* pp. 179-189.

[75] Cfr. CALCIDIO, *Commento al Timeo,* pp. 153-155.

[76] Cfr. *Ibid.*, pp. 157-165.

I. 5. 1 Influencia de la doctrina dionisiana en la arquitectura

En un grado nada menor que en la teología, el pensamiento estético del Pseudo Dionisio ejerció también gran influencia sobre la arquitectura, y sobre su interpretación mística y simbólica. Para reforzar el intento de clarificar que, al hablar de estética, lo hacemos de un modo diverso a lo que para nosotros hoy significa, es importante señalar que en el medioevo, toda forma fue la expresión de un pensamiento. Diríase que éste trabaja dentro de la materia y le da forma. La forma no puede separarse del concepto que la crea y la anima, llegando a intuir en ella algo que se asemeja a un alma que anima la forma visible[77].

Para nombrar un hito que sustente cronológicamente lo que decimos, debemos referirnos a Suger de Saint-Denis. Con él, lo mejor del pensamiento medieval revistió forma plástica. Esto se demuestra por el hecho que quiso hacer en arquitectura, lo que en teología había escrito el patrono de la Iglesia de la abadía de la cual era superior, Saint-Denis de París, considerado como tal a Dionisio Areopagita[78]. Con este fin escribió un tratado en el que describía el nuevo edificio e interpretaba los elementos fundamentales de su traza. En sus primeras paginas el autor despliega ante nosotros una visión mística de la armonía que la razón divina ha instaurado en todo el cosmos. El tratado acaba con el relato de la ceremonia de consagración, que Suger había dispuesto con calculado esplendor y que él mismo describe ahora como un espectáculo en el que parecieron unirse el cielo y la tierra, las huestes angélicas del cielo y la comunidad humana del

[77] Cfr. MÂLE, E., *El Arte Religioso en Francia en el Siglo XIII,* p. 10.

[78] SUGER DE SAINT-DENIS, *De Consecratione,* IV: Nos igitur tanta et tam festiva fundamenti positione exhilarati de pragendo soliciti, varietatem temporum, diminutionem personarum, et mei ipsius defectum pertimescentes communi fratrum consilio assistendum persuasione domini regis assensu, annalem redditum his explendis constituimus, videlicet, centum quinquaginta libras de gazofilacio id est, de oblationibus Altaris reliquarum, centum in Indicto et quinquaginta in festo sancti Dionysii.

Templo[79]. Desde allí, todo cuanto de esencial dijeron los teólogos, los autores de *Summas* y los intérpretes de la Biblia fue expresado mediante la pintura sobre vidrio o mediante la escultura[80].

Aquilatada por la naciente escolástica, la arquitectura del siglo XIII extrajo de ella su rigor resplandeciente. El Templo gótico, a diferencia del románico, se hace menos retórico, se preocupa menos por los adornos y más por el análisis de las estructuras. Se puede ver en él la claridad de las demostraciones escolásticas. Sus formas se originaron en el espíritu de los intelectuales que durante todo el año ejercitaban las armas de la razón para hacer frente a los grandes torneos de Pascua, las disputas *quodlibéticas,* verdaderos "torneos" del pensamiento. Como ellos, el maestro de obras procede por disociación, aislando las partes homogéneas, luego las partes de estas partes, antes de agruparlas lógicamente[81]. Como lo sintetiza Maritain: *Les degrés du savoir*: Distinguir para unir. El gótico se desarrolla en la verticalidad, en un juego de persuasiva inteligencia, una geometría construida a partir de la luz[82].

No debemos olvidar que el dualismo maniqueo, seguía representando el peligro mayor. Para ellos, la teología de Dionisio Areopagita ofrecía un punto de equilibrio. Por el influjo dionisiano, esta teología afirmó más que nunca el principio de la luminosidad. Apoyada por el empeño de combatir el catarismo, los mejores pensadores hicieron referencia al sistema de jerarquías descrito por Dionisio el Areopagita. Iluminadas, colmadas completamente de Su presencia, las criaturas son el reflejo divino[83].

---

[79] *Ibid.,* VII: reverentes igitur ad ecclesiam et per gradus ad Altare superius quieti sanctorum destinatum ascendentes... Qui omnes tam festive, tam solemniter, tam diversi, tam concorditer, tam propinqui tam hilariter ipsam Altarium consecratione missarum solemnem celebrationem superius inferiusque peragebant, ut ex ipsa sui consonantia et cohaerente harmoniae grata melodía potius angelicus quam humanus concertus asetimaretur, et ab ómnibus et ab ómnibus corde et ore acclamaretur: Benedicta Gloria Domini de loco suo...

[80] Cfr. MÂLE, E., *El Arte Religioso en Francia en el Siglo XIII*, pp. 10, ss.

[81] Cfr. GUILLAUME DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino,* p. 118.

[82] Cfr. DUBY, G., *La Época de las Catedrales,* pp. 148-150.

[83] Cfr. MARTIN-LUNAS, T., *Introducción a las Obras del Pseudo Dionisio Areopagita*, pp. 18-47.

Donde mejor se observa el grado en que esta obra teológica llegó a influir en la traza arquitectónica de la Iglesia de Suger es en los vitrales. De su belleza sabemos por los fragmentos que aún se conservan, y de la profunda impresión que causaron en sus contemporáneos, da fe el impacto que produjeron en el arte de la vidriera en general. El propio Suger calificó estas ventanas de muy sagradas, y de milagrosa la luz que por ellas entraba[84]. Lo que el autor trata de desplegar ante nosotros es una visión del cosmos, creado y conservado por el Uno que trasciende y reconcilia lo múltiple. El lenguaje de Suger es marcadamente musical. Al igual que sus contemporáneos los platónicos de la Escuela de Chartres, concibe el universo como una composición sinfónica[85].

Es importante aclarar que, para el hombre medieval, el Templo gótico y su exponente principal, esto es, la Catedral, significaba la imagen del reino de Dios sobre la tierra, que a su vez, es imagen de la Jerusalén Celeste, donde *noche ya no habrá, no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz de sol, porque el Señor Dios los alumbrará* (*Ap* 22, 5). La Catedral miraba desde la altura a la ciudad y a sus habitantes, situándose por encima de todos los demás intereses de la vida, de la misma manera que se situaba por encima de todas sus dimensiones físicas[86].

Creemos importante señalar que ha de ser provechosa una breve consideración acerca de que es lo que distingue la actitud medieval ante el arte de la actitud de nuestro tiempo. Para definir tal diferencia, sobre todo, para precisar aún más el sentido que queremos transmitir en este trabajo, el camino más sencillo es el de recordar el cambio experimentado en el significado y la función del símbolo.

---

[84] SUGER DE SAINT-DENIS, *De Consecratione,* IV: Provisum est etiam sagraciter ut superioribus columnis et arcubus mediis, qui in inferioribus in cripta fundatis superponeretur geometricis et aritmeticis instrumentis médium antiquae testitudinis ecclesiae augumenti novi medio aequaretur, nec minus antiquarum quantitas alarum novarum quantitati adaptaretur; excepto illo urbano et approbato in circuitu oratoriorum incremento, quo tota sacratissimarum vitrearum luce mirabili et continua interiorem perlustrante pulchritudinem eniteret.

[85] Cfr. *Ibid.*

[86] Cfr. BUCKHART, T., *Chartres y el nacimiento de la Catedral,* pp. 63-83.

Para nosotros, el símbolo es una imagen que confiere significado poético a la realidad física. Para el hombre medieval, entre ellos, Santo Tomás de Aquino, el mundo físico tal y como nosotros lo entendemos no tiene realidad excepto como símbolo, aunque el pensamiento de Tomás dista del concepto que tenían por ejemplo, los hombres del denominado período románico. El símbolo es, para nosotros, la creación subjetiva de la imaginación poética; para el hombre medieval, lo que nosotros llamaríamos símbolo es la única definición de la realidad que es objetivamente válida. Nosotros hallamos necesario reprimir el instinto simbólico si queremos comprender el mundo como es, más que como parece ser. El hombre medieval concebía el instinto simbólico como la única guía fiable para llegar a tal comprensión[87]. A pesar del cambio experimentado por la teología escolástica respecto a la del período precedente, (cosa comprensible aún más tomando como referencia la arquitectura y viendo su rol de "lugar teológico"[88]) Tomás no pulveriza el universo simbólico[89], sino que su pensamiento, relacionado estrechamente al arte, está no sólo en consonancia con la teología contemporánea sino que es uno de sus mejores exponentes. Para entenderlo mejor hemos encontrado el ejemplo del palíndromo solar, de los cuales mencionamos el visitado, en el pavimento de la Iglesia abacial de San Miniato al Monte, de Florencia. Éste consiste en la figura de un gran zodíaco en cuyo centro se encuentra el sol. El hecho de encontrarlo en una Iglesia cristiana es de notable importancia ya que, fue un modo de expresar

[87] Cfr. DAVY, M.M., *Il Simbolismo Medievale*, pp. 19-22; CIRLOT, J.E., *Dizionario dei Simboli,* pp. 32-51; CHEVALIER, J., *Dizionario dei Simboli*, pp. I-XXXII.

[88] Cfr. CHENU, B., *La Teologia nel XII Secolo,* pp. 179-181.

[89] Cfr. ECO, U., *Il Problema Estetico in Tommaso D'Aquino*: Il simbolismo e l'alegorismo medievale sembrano –per vari aspetti– quanto di piú estraneo vi sia al modo tomista, basato su una visione ilemorfica concreta... In Tommaso, vale a dire nella piú compiuta espresione filosófico-teologica dell'epoca, tutto ciò è scomparso... La visione simbolica è divenuta visione naturalistica che vuole percorrere le catene causali con consapevolezza critica: e l'unico ricordo della mentalità scomparsa è forse il concetto di analogia. Ma anche in questo Tommaso si presenta come un nuovo aspetto della proporzione usato con tale cautela da offrirsi quasi più che come realtà metafisica, come criterio metodologico (pp. 175-177).

artísticamente el salmo 18, donde *El Cielo Narra la Gloria de Dios,* esto es Cristo en medio de los doce apóstoles, representados por los doce signos zodiacales[90], reelaborado por Tomás encontramos el mismo significado, que Cristo es el Sol y el cielo los apóstoles[91]. Vale lo mismo para la orientación de la plegaria, que, por otra parte, era lo común en aquella época[92]. Lo mismo, al tratar en el *Adoro Te Devote* a Jesús como *Pie Pellicane*, Tomás nombra a Cristo con un término muy en boga en el medioevo[93].

El realismo del siglo XIII le debe mucho al contexto histórico, época en que los cruzados, mercaderes y misioneros partían a explorar regiones desconocidas, disipando las leyendas y los fantasmas. Se reemplazaba por animales existentes los monstruos que los héroes de las novelas cortesanas no volverían ya a encontrar en el camino

[90] Cfr. MANETTI, R., *Le Porte Celesti,* pp. 42-48.

[91] *In Ps.*, 18,I [*Sl* 19,2ss.]: Isti enarrant gloriam Dei, scilicet patris, in qua est Christus. Et quia Christus est aequalis patri; et quod est Deus, et quod gratis peccata dimittit: isa. 52: gratis venumdati estis, et sine argento redimemini. Item apostoli dicuntur firmamentum, quia firmati virtute spiritus sancti: Luc. Ult. Sedete in civitate donec induamini virtute ex alto. Et annuntiant opera manuum ejus, idest mirabilia quae fecit Christus, scilicet nativitatem, passionem, resurrectionem, et ascensionem: Eccle. 42: nonne Deus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia ejus? isa. 12: annunciate hoc in universa terra. Psal. 95: annunciate inter gentes gloriam ejus, in omnibus populis mirabilia ejus. Vel caeli enarrant, quia caeli novam stellam miserunt, ortum salvatoris nuntiantem: Matth. 2: vidimus stellam ejus in oriente... 3: sol est ejus tabernaculum: non quod Deus in loco contineatur, sed quia, ut Dionysius dicit, in sole maxime repraesentatur bonitas et virtus Dei, sive divina... quasi dicat, sol in meridiano ita exurit terram, et ita calidus est quod in aliquibus terris vix homo subsistit: Eccl. 43: in meridiano exurit terram, et in conspectu ardoris ejus quis potest subsistere? secundum autem rem significatam designantur mysteria Christi.

[92] *S. Th.*, II-II q. 84 a 3 ad 3: Ad tertium dicendum quod secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et oriens nominatur, Zach. VI; et qui ascendit super caelum caeli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus filii hominis.

[93] Cfr. CHARBONNEAU–LASSAY, L., *Il Bestiario del Cristo,* II, pp. 124-133.

de sus andanzas[94] y la flora visionaria de las iluminaciones románicas por las flores que cualquiera puede percibir en el bosque[95]. Cuando el artista decora la Catedral, tiene la misión de representar esta forma específica y no los accidentes individuales que pueden en algún punto alterarla. Debe pues decantar sus experiencias visuales y someterlas a la razón[96]. Sin embargo, estos progresos hacia el realismo no superaron, ciertos límites. Si el hombre tiene la función de explorar el universo, es para definir mejor los elementos que lo componen y para descubrir el orden en que Dios los ha repartido. La doctrina tomista sostuvo que cada ser individual, en su singularidad, pertenece a una especie cuya forma ejemplar existe en el pensamiento divino, quedando siempre por descubrir algo más; la realidad esconde "algo" que se abre al misterio .

Hecha esta aclaración, podemos afirmar que el artista medieval se hallaba comprometido con una verdad que trascendía la existencia humana. Los que contemplaban su obra la juzgaban en tanto que imagen de esa verdad, y de ahí la tendencia medieval a alabar o condenar una obra de arte en términos de lo absoluto de la experiencia religiosa. Este criterio era válido, sobre todo, para la arquitectura religiosa. En el espacio delimitado por sus muros, Dios en persona se hallaba misteriosamente presente, de allí que el Templo medieval era la imagen del cielo[97].

¿Qué es el gótico? El rasgo decisivo del nuevo estilo no es la bóveda de crucería, ni tampoco el arco apuntado o el arbotante. Todos ellos son medios de construcción, pero no fines artísticos[98].

Hay dos aspectos de la arquitectura gótica, sin embargo, que carecen de precedente y de paralelo: la utilización de la luz y una re-

[94] Cfr. GUILLAUME DE LORRIS – JEAN DE MEUN, *El Libro de la Rosa,* p. 382; CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec e Enide,* p. 108.

[95] Cfr. MÂLE, E., *L'art religieux du XIIe siècle en France*, p. 20.

[96] Cfr. DUBY, G., *La Época de las Catedrales,* pp. 149-150.

[97] *Catena Aurea In Iohannem,* c. 2 l. 5: Ideo autem corpus domini templum intelligitur, quia sicut templum gloriam Dei continebat habitantem in ipso, sic corpus Christi repraesentans ecclesiam, unigenitum continet, qui est imago Dei et gloria. Chrysostomus in ioannem.

[98] Cfr. GRODECKI, L., *Architettura Gotica,* pp. 5-20.

lación original entre la estructura y la apariencia. En el gótico, el muro da la impresión de que fuera poroso: la luz se filtra a través de él, penetrándolo, fundiéndose con él, transfigurándolo. Nos parece importante señalar que, en la puerta de oriente para el mundo occidental que en el medioevo fue La Puglia, aún cuando el románico era el estilo dominante, la lectura de los autores bizantinos inspiraron un modelo particular de concebir el Templo, donde la luz, como sucedía en el París de Suger, era la protagonista principal, gracias al aporte de la teología oriental que logra fusionar en el mundo latino este modo de expresión religiosa. Por eso, no podemos generalizar al hablar del románico[99]. El que en el Templo gótico la estructura desempeñe la función estética del fresco románico es algo que se expresa con toda claridad en la comparación de Gervasio de la nueva ala oriental de la Catedral de Canterbury, con la estructura románica que la precedía: *había entonces un techo de madera, decorado con excelentes pinturas, pero ahora hay una bóveda bellamente construida en piedra y ligera toba*[100]. Igualmente, para salvar generalidades que aplanan la verdad, en la Catedral románica de Trani, cuya construcción data de 1099[101] el pavimento estaba decorado con mosaicos, que jugaban con la luz, haciendo de ella su principal ornamento[102]. Creemos importante mencionar este dato, ya que Suger estuvo en Puglia, precisamente, en 1122[103], y la reconstrucción de Saint-Denis data de 1224[104]. El mismo Suger debió quedar impresionado por estas obras que encontró en Puglia, donde se fusionó la teología de la luz, tan cara al Areopagita, con la arquitectura como no se había hecho antes en ninguna parte de Europa[105]. Probablemente, el estilo comenzado

[99] Cfr. PLAZAOLA, J., *Historia y Sentido del Arte Cristiano*, pp. 303-312.

[100] Cfr. GERVASIUS MONACI CATURIENSIS, *Chronica Gervasii* I: Ibi caelum lignum egregia pictura decoratum, hic formix ex lapide et tofolevi decenter compositione.

[101] Cfr. MOLA, S., *La Cattedrale di Trani,* p. 25.

[102] Cfr. *Ibid.*, pp. 11-24.

[103] Cfr. CASTELLANO, A., *L'incontro Bitontino tra Papa Callisto II e Suger de Saint- Denis con alcune consideración sul Romanico-Pugliese*, p. 3, en "La Zagaglia", anno XV, n. 60 dicembre 1973.

[104] Cfr. VON SIMPSON, O., *La Catedral Gótica,* p. 109.

[105] Cfr. CASTELLANO, A., *op. cit.*, p. 18.

por Suger tiene un antecedente en Occidente, en el mismo punto neurálgico de intercambio con Oriente. Basta simplemente notar que la "arquitectura de la luz" fue una característica fundamental del Oriente Cristiano, como lo atestigua de un modo sublime Santa Sofía[106].

Hecha esta salvedad, el arte de esta época conquista la lucidez y establece cada elemento del cosmos, cada astro, cada reino, cada orden, cada especie, en su sitio. Es la ordenación de un conjunto, pues *la naturaleza divina conserva todas las cosas según una conveniencia sin confusión, de manera que todas estén ordenadas en una coherencia concreta, cada cosa conservando su pureza específica cuando establece coordinaciones recíprocas*. En esta definición de santo Tomás, cada palabra apunta a dar clave de la estética gótica[107]. Creemos que lo dicho es suficiente para sustentar que Tomás, artísticamente hablando, fue un medieval, es decir, un gótico, y no "el primer renacentista"[108].

En conclusión: Todos los elementos de la estética medieval están comprendidos en estos pasajes: el color y la forma, la luz y la apariencia exterior, la belleza interna y la gracia del cuerpo. Cualidades que evocan la Transfiguración de Cristo en el monte Tabor[109], y que

[106] Cfr. MANGO, C., *Architettura Bizantina,* pp. 65-68.

[107] *In Div. Nom.*, c. XI l. 2: Haec enim divina natura sic conservat omnia, secundum quamdam continentiam non confusam, idest non inordinatam ad invicem, ut simul sint incommixta, idest non mixta et tamen concreta: non mixta quidem, dum unumquodque remanet in puritate suae speciei; et concreta, secundum quod coordinantur ad invicem; asimismo ver PANOFSKY, E., *Architettura gotica e filosofia Scholastica,* pp. 15-16

[108] Cfr. BALMACEDA CINQUINIA, M.F., *Santo Tomás de Aquino, primer renacentista,* en "Divinitas", 43 (2000), 54-71; SIMI VARANELLI, E., *Giotto e Tommaso,* V. I, p. 97, donde con una afirmación de Tomás quiere fundamentar ser el pionero del arte renacentista, omitiendo, no sólo la realidad, sino una serie de estudios precedentes que contradicen lo expresado por la A. Al respecto, ver MEERSSEMAN, G., *L'architecture dominicaine au XIIIe siècle. Législation et pratique,* en AFP, XVI, 1946, 136-190; PANOFSKY, E., *Architettura gotica e filosofia Scholastica,* pp. 20-25; SCHENKLUN, W., *Architettura degli Ordini Mendicanti* especialmente pp. 45-81; VILLETTI, G., *Studi sull'edilizia degli Ordini Mendicanti;* pp. 53-69.

[109] Cfr. *S. Th.*, III q. 45 a 1 co.

se plasmó en el arte inspirado en Dionisio, del cual el pensamiento de Santo Tomás es en parte deudor, como también la arquitectura que lo refleja[110].

I. 6 Conclusión

Transitamos el camino que nos llevará a comprender el origen del pensamiento tomista respecto a la belleza. Como vimos en los autores precedentes, encontraremos en Tomás una estrecha relación con ellos, pero no debemos descuidar, como ya veremos, su aporte personal que, al desentrañarse el contexto y el ligámen que lo acerca a las fuentes patrísticas, nos dará la pauta que al respecto, Tomás también hizo su aporte, más allá que pueda parecer, a simple vista, una síntesis de los temas tratados. De Basilio, Agustín y Dionisio (contando en él la arquitectura) notaremos que su cosmovisión es en parte deudora del pensamiento de los mismos, y en gran parte también, significa un paso inobjetable hacia Dios a través de la belleza.

No se agotará en esta vida la búsqueda de la Verdad, siempre habrá algo que aportar y también por descubrir. Vayamos a descubrir cómo Tomás caminó hacia ella acompañado por el tesoro de la Tradición.

[110] Cfr. PANOFSKY, E., *Architettura gotica e filosofia Scholastica,* pp. 21-22.

II. REVELACIÓN DIVINA A TRAVÉS DE LA BELLEZA

II. 1 Introducción

El hombre medieval era, para usar una característica que lo defina, un *peregrino.* Más que en ninguna otra época se vivió este aspecto hasta en sus últimas consecuencias. Todo aquello que representaba la conquista material de Jerusalén[111], es comparable a la conquista de la Jerusalén Celeste por parte del hombre[112]. Cuando en el Medioevo se cantaba *Si me olvido de ti, Jerusalén,...* (*Sl* 136, 5), lo hacían refiriéndose sobre todo, a la Ciudad Futura[113]. Experimentar que eran viadores[114], hizo que la vida tomase una impostación particular[115]; nunca antes se vivió tan fuertemente el sentido de ser peregrinos en este mundo[116]. De hecho, la meditación medieval ascendía hacia la morada divina, no como en la *Devotio Moderna*, donde se acentúa la meditación del infierno[117]. El medioevo meditaba sobre la Jerusalén Celeste a fin que se reavivase el deseo de poder un día gozar de su

[111] Cfr. *La Chanson de Jérusalem*: Segnor, or escoutés, nobile chevalier/ Glorieuse chançon qui mot fait a priser/ Con Jérusalem fu pris a cel assaut premier... p. 562.

[112] Cfr. LECLERCQ, J., *Cultura Umanistica e Desiderio di Dio*, p. 68.

[113] Cfr. *Ibid.*, pp. 78-80.

[114] *S. Th.*, III q. 15 a 10 co.: Respondeo dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, secundum illud I Cor. IX, sic currite ut comprehendatis; et philipp. III, sequor autem, si quo modo comprehendam.

[115] Cfr. LE GOFF, J., *La Civiltà dell'Occidente Medievale,* pp. 152-163.

[116] *Ad Hebreos,* c. 11 l. 4: Sed advena est ille, qui habitat in terra aliena, nec intendit ulterius ire. Isti autem non solum confitebantur se esse advenas, sed etiam peregrinos. Sic etiam sanctus vir non facit mansionem suam in mundo, sed semper satagit tendere ad caelum. Ps. XXXVIII, V. 12: advena ego sum apud te et peregrinus, sicut omnes patres mei.

[117] Cfr. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales,* pp. 173-175.

dicha sin fin, y se pedía la gracia para hallarla. Basta recordar los tratados que hablaban de la misma, a saber: Smaragdo, *De Regni Coelestis Desiderio* [118]; Pseudo Alcuino, *Pro Contemplatione et Amore Coelestis Patriae*[119]; Eadmero, *Commendatio Supernae Hierusalem*[120], o bien, recordar que, el viaje de Dante termina en el Paraíso.

La motivación más profunda que el hombre tuvo para buscar la plenitud, al igual que hoy, está en la búsqueda constante de felicidad. Mirado de este punto de vista, tiene un significado positivo, ya que delata que al hombre solamente lo puede saciar un bien infinito. Hoy, quizá, la desilusión del hombre por un bien particular no es más que un aspecto de la sed del bien absoluto que lo atrae. Al ser hecho a imagen y a semejanza divina[121], sólo en Dios podrá estar plenamente saciado; o bien, formulando lo mismo de otra manera, Agustín exclama que *Nos hiciste para Ti, Señor, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no descanse en Ti*[122]. La fatiga al encontrar que todo es *Vanidad de Vanidades* (*Ecle* 1, 2) no es más que la pesantez de la distancia infinita que separa aquello que el hombre ama de aquello que él mismo se siente capaz de amar. Si intenta resolverlo solamente desde el punto de vista natural, no llegaría al fin, ya que las criaturas no satisfacen su deseo de infinito[123]. Usando como ejemplo al pueblo elegido, hay quien dice que el exilio de Israel comenzó el día en que Israel no sufrió más el hecho de estar en el exilio; el exilio no es la lejanía de la Patria, sino la ausencia del deseo de la Patria[124]. Probablemente vivamos hoy un verdadero exilio al buscar a Dios

[118] En *Diadema Monacorum,* c. XXV, P.L. 102, col. 620.

[119] En *De Psalmorum Usu,* I, V, P.L. 101, col. 474.

[120] En *San Anselmi liber de similitudinibus,* c. XLIV, P.L. 159, col. 624.

[121] *S. Th.*, I q. 93 a 6 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem;

[122] AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones,* I, 1: Quia fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

[123] Creemos que, de un modo poético, pero no por eso, menos teológico, Santo Tomás lo cantó en el Adoro Te Devote, donde sólo el Pan del Cielo es lo que puede saciar aquí en la tierra esa sed de Absoluto.

[124] Cfr. FORTE, B., *Bellezza splendore del vero*, en *Cristianesimo e Belleza,* p. 57.

donde no está, haciéndonos dioses a nuestra imagen y semejanza, que *tienen boca y no hablan* (*Sl* 113 B, 5), perdiendo tiempo con ilusiones, no queriendo oír Su voz. Veremos cómo se puede reavivar la nostalgia innata del Paraíso a través de las obras divinas, de aquello que todavía sigue *llamando*[125]. Para ello, nos detendremos a considerar cómo la belleza se abre en un instante fugaz de plenitud, que ayuda al hombre a consolidarse en el camino, a tomar conciencia que está en el exilio, camino a la Patria.

Conocer a Dios es encontrar el camino; conocerlo significará amarlo, ya que *nadie ama lo que no conoce*[126]. Por lo tanto, veremos que uno de los modos de revelarse, como lo entendió el medioevo[127] es a través de su obra manifestada en la Creación, cuya característica principal es la Belleza (Cfr. *Sab* 13, 5; *Rom* 1, 20). Tomás no fue ajeno a esta camino divino; para descubrir otra faceta de su perenne mensaje, veremos a continuación el alcance del mismo. Descuidar lo que Dios revela a través de sus criaturas, aún teniendo fe en Él, llevaría al hombre a "encerrar a Dios en el cielo", y entre los muchos riesgos a que se expondría, estará el de romper el vínculo causal creador-criatura. De acuerdo a lo dicho, afirmamos que, deteniéndonos a contemplar la belleza de la creación, llegaremos a conocer al Creador. Experimentar la belleza de este modo se convierte así en *vía quaedam ad Deum,* y la teología puede descubrir en ella otra cara de la experiencia humana religiosa. Por otra parte, la historia de

[125] Es interesante remarcar este aspecto de la belleza como "llamada de Dios al hombre", ya que es el sentido que le da Tomás a la palabra καλος. Cfr. *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in Graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum.

[126] *De Rationibus Fidei,* C. IV: Est autem considerandum ulterius, quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse principium: quo sublato, neque gaudium erit, si adipiscatur aliquis quod non amat; neque tristitia, si impediatur ab eo quod non amat; si amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes aliae appetitivae operationes, quae quodammodo ad tristitiam et gaudium referuntur. Cum igitur in Deo sit perfectissima cognitio, oportet etiam in eo ponere perfectum amorem: in quo quidam processus per appetitivam operationem exprimitur, sicut et in verbo per operationem intellectus.

[127] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética medieval,* III, pp. 33-37.

la Iglesia demuestra, que la belleza ha sido signo de la vitalidad del cristianismo en el mundo.

II. 2 La belleza fontal

En su comentario al Seudo Dionisio, Santo Tomás, tomó como punto de partida la perfecta Belleza divina manifestada en la belleza creada, que le otorga al hombre comenzar a descubrir aquello que *Ni el ojo vio, ni el oído oyó* (*1 Cor* 2, 9). Entender la creación de este modo es coherente con su pensamiento, ya que no tenemos en la mente ideas innatas[128]; necesitamos de lo sensible para conocer, y es, por tanto, desde lo sensible que comienzo a descubrir algo del misterio divino. Nuestro entendimiento, dice Tomás, llega al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas[129]. Dicho de otro modo, sin una percepción de las cosas, éstas no pueden ser conocidas. Sin ver, u oír, no puedo percibir sonidos bellos ni cosas bellas; sin percibir la belleza no puedo saber qué cosa es la Belleza, de la cual la de aquí abajo es *espejo y enigma* de lo que veremos cara a cara (Cfr. *1 Cor* 13, 12).

Al hablar de la belleza divina, Tomás, en el *Comentario a los Nombres Divinos,* introduce el tema desde la Sagrada Escritura, valiéndose de los textos que, como vimos en el capítulo primero, fundamentaron escriturísticamente la estética medieval. Comienza con el *Cantar de los Cantares* (1, 15), *¡Qué hermosa eres, amada mía!,* tomando también como referente el *Salmo* 95, 6, *Alabanza y belleza están ante Él*, y como amor, en *1 Juan*, 4, 16, *Dios es amor,* y como amable, según el texto del *Cantar de los Cantares* aludido, y, continúa Tomás, por cualesquiera otros nombres convenientes de Dios, son adecuados a la belleza, bien en su aspecto causal, y esto es con referencia a lo

[128] *S. Th.*, I q. 101 a 1 sc: anima nostra per naturam est sicut tabula rasa, in qua nihil scriptum est.

[129] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit.

bello y la belleza, o bien en cuanto la belleza como agradable, referido también al amor y lo amable[130]; el bien supersustancial, agrega Tomás, es superior a toda luz, llamado Luz inteligible en cuanto que es Rayo y fuente de toda luz intelectual. Pero para que no se piense en la fuente luminosa como luz cerrada en sí misma, agrega, es una efusión exuberante de luz que emana de lo alto, provocando que las criaturas emanen de Él[131].

Por tanto, la belleza divina está en estrecha relación con la causalidad creatural. Dios hará las cosas bellas, y por consiguiente, amables. Que las cosas son bellas significa que, a través del conocimiento natural, el hombre tiene una puerta abierta al misterio, ya que del mismo puede considerar este atributo como un reflejo del Creador. La belleza creatural servirá como estímulo para arrancar al hombre fuera de sí, considerando que la razón Universal mueve al hombre mediante razones particulares; de allí que el apetito intelectivo sea movido por el sensitivo, actuando como un impulso para llevar por la fruición que se experimenta al gozar de la belleza de lo creado al deseo de lo increado[132].

---

[130] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: dicit ergo, primo, quod hoc supersubstantiale bonum quod est Deus laudatur a sanctis theologis in sacra Scriptura sicut pulchrum; Cant. I: ecce tu pulcher es, dilecte mi; et sicut pulchritudo; psalm. 95: confessio et pulchritudo in conspectu eius; et sicut dilectio: I Ioan. 4: Deus caritas est, et sicut diligibile, ut in auctoritate canticorum inducta; et quaecumque aliae sunt convenientes Dei nominationes, ad pulchritudinem pertinentes: sive per causalitatem pulchritudinis, quod dicit propter pulchrum et pulchritudinem; sive secundum quod pulchritudo gratiose habetur, quod dicit propter dilectionem et diligibile..

[131] *In Div. Nom.*, c. IV l. 4: duorum autem quae facit divinum lumen in animabus, primum est: quod ab omnibus animabus quibus innascitur, expellit omnem ignorantiam et errorem. Ignorantia pertinet ad remotionem veritatis, sed error ad inhaesionem falsitatis; dicit autem: ingignitur, ut alludat ei quod dicitur II Petri, 1: donec dies illucescat et Lucifer oriatur in cordibus vestris. Unde patet quod hoc de Angelis non dixit, in quibus ignorantia et error locum non habent, licet in eis sit aliquorum nescientia, a qua purgantur, ut dicit Dionysius VII cap. Coelestis hierarchiae.

[132] *S. Th.*, I q. 20 a 1 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III de anima; ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo.

Al proceder de la Belleza fontal[133], las cosas, por el hecho de ser, participan no sólo del acto de ser, sino de la belleza divina que se manifiesta a través de las formas creadas[134]. Establece Tomás que, además de serle atribuida la belleza a Dios, lo es el mismo Dios esencialmente, ya que sus atributos son su esencia: *lo bello es atribuido a Dios, y, muestra de qué manera Le es atribuido, diciendo: Lo bello y la belleza son indivisibles en su causa, que lo abarca Todo en Uno*[135]. En consecuencia, en la causa primera, esto es, en Dios, lo bello y la belleza no están divididos como si en Él lo bello fuera una cosa y la belleza otra. La razón es que la Causa Primera, debido a su simplicidad y perfección, abarca por sí misma todo, todas las cosas en Él. Por eso, aunque en las criaturas lo bello y la belleza difieren, Dios en Sí mismo los abarca a ambos, en unidad, e identidad[136]. En cambio, la belleza en las criaturas será la participación de la belleza de la Causa Primera, que hace bellas a todas las cosas. La belleza de la criatura no es nada más que una semejanza de la belleza divina de la que participan las cosas[137].

Cuando habla de la Trinidad, Tomás apropia el nombre de belleza al Hijo, al que le otorga la *integridad, claridad y proporción* en grado

[133] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Ostendit quomodo praedicta Deo attribuantur: et primo, quomodo attribuatur ei pulchritudo; secundo, quomodo attribuatur ei pulchrum; ibi: pulchrum autem... dicit ergo primo quod Deus qui est supersubstantiale pulchrum, dicitur pulchritudo propter hoc quod omnibus entibus creatis dat pulchritudinem, secundum proprietatem uniuscuiusque: alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia huius et illius corporis.

[134] *De Potentia,* q. 3 a 1 ad 17: quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti.

[135] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: scilicet Deo non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno.

[136] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: in causa prima, scilicet Deo non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et idem.

[137] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

eminente; siendo Él la belleza[138], Imagen del Padre (Cfr. *Col* 1, 3). La objetividad de la belleza se fundamenta desde aquí, ya que la imagen será bella aunque reproduzca un objeto torpe[139]. Obviamente no es el caso del *más bello de los hombres* (*Sl* 44, 3), sino que de este modo la belleza será la identidad de la cosa consigo misma.

II. 3 El amor de Dios revelado a través de la belleza

La belleza intramundana se podrá convertir en aliciente para los viadores ya que, si en la belleza se puede gustar en la tierra algo del misterio divino, cuánto más grande será aquello que nos adquirió por la Sangre de su Hijo, es decir *Lo que el ojo no vio ni el oído no oyó* (*1 Cor* 2, 9).

Precisaremos que la llamada a estar en su presencia a través de la belleza, implica no sólo detenerse a contemplar la belleza de las cosas en sí, sino ponerse en camino hasta adentrarse a conocer al

[138] *In Ps.*, 44,II [*Sl* 45,3]: Speciosus forma prae filiis hominum. Praemisso prooemio secundum unum sensum, vel Christi divinitatem secundum alium sensum; hic ponitur commendatio Christi secundum humanitatem... sed illam pulchritudinem corporalem habuit summe, quae pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu: ita quod quoddam divinum radiabat in vultu ejus, quod omnes eum reverebantur, ut Augustinus dicit.... Gratiosus etiam fuit in verbo; unde dicit, diffusa est gratia in labiis tuis: Eccl. 6: lingua eucharis in bono homine abundabit. Et gratiosum verbum ejus. Tripliciter propter ea quae aliquis dicit, reputatur verbum ejus gratiosum: quando scilicet dicit ea quae placent et sunt utilia; sic verbum Christi fuit gratiosum, quia levia imponebat et quietem promisit: Matth. 11: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos: joan. 6: domine, ad quem ibimus.

[139] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Aeternitas enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio. Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris... convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem.

Autor de la misma y entender así su esencia, el Amor. La creación es un acto de amor, un acto del amor creador[140]. Él es el sumo bien deseable, y causa en los entes emanados de Él un deseo de la perfección divina análogo al acto eterno por el cual Él se ama a sí mismo. Él mueve a las criaturas a amarlo; el amor engendrado en la criatura puede retornar al Bien que es su origen a través de la belleza[141].

[140] *S. Th.*, I q. 20 a 2 co.: Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

[141] *In Div. Nom.*, c. IV l. 11: Deinde, cum dicit: huius enim... Ponit duas solutiones ad praemissam quaestionem: quarum prima est quod Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris, inquantum immittit amorem aliis et quodam modo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem; dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia ipse est hoc quod est amabile et diligibile. Et assignat huius solutionis rationem, quia amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur, sed diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans. Secunda solutio est quod Deus dicitur amor et amabilis quia ipse amat motu sui ipsius et adducit se ad seipsum; velle enim est quidam motus. Vult enim Deus bonum suum et secundum hoc, prout ipse est sua bonitas quae voluntatem ipsius quodammodo movet, dicitur etiam esse diligibilis et amabilis a seipso. Inquantum vero ipsum suum velle, quo bonum suum vult, est suum esse et sua substantia, Deus est suus amor. Sic ergo prima solutio accepta fuit secundum amorem quo omnia amant Deum; haec autem secundum amorem quo Deus seipsum amat. Sed de manu potestatis ejus in psalm. 103, 28: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. In manu siquidem ejus erant omnes fines terrae, quia ab aeterno non nisi in ejus potestate erant. Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt. Haec est manus de qua dicit Isai. 59, 1: ecce non est abbreviata manus ejus: quia infinita sua virtute rerum substantiam in esse producit. Hanc manum abbreviare voluerunt qui a Deo nihil fieri posse ex nihilo astruxerunt. Et sic apparet in productione creaturarum, trinitas personarum. In spiritu ipse spiritus sanctus, de quo dicitur Sap. 1, 7: spiritus domini replevit omnem terram. In manu filius, qui etiam brachium patris dicitur job 40, 4: si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas? eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, 1 corinth. 1; et: omnia per ipsum facta sunt, Ioan. 1, 3. Sed in pronomine ejus persona patris exprimitur cujus est et filius et spiritus sanctus de quo dicitur Gen. 1, 1: in principio creavit Deus caelum et terram. Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur Eccli. 42, 21: magnalia sapientiae suae decoravit. De hac etiam pulchritudine boetius dicit: mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse. In II sent. Proemium

La búsqueda de Dios es el amor de Dios en nosotros, pero el amor de Dios en nosotros es nuestra participación finita en el amor infinito por el cual Dios se ama a sí mismo[142]. Amar el propio bien llevará a amar aquello sin el cual el bien sería imposible. En definitiva, toda forma bella, en su manifestación respecto a nuestro conocimiento es, en cierto modo, una epifanía de su Amor que sale a nuestro encuentro.

Ahondemos en este aspecto. La Revelación lo descubre como Amor (Cfr. *1 Jn* 4, 8), y es por amor que crea las cosas *El amor de Dios crea e infunde la bondad en las cosas*[143]. Al contemplar la belleza de aquello que Él hizo, encontraremos abierta la puerta para penetrar en su amor.

Fieles a Tomás, decimos que para que alguien pueda formar la imagen de una cosa deberá conocer el modelo[144]. Para amar a Dios es necesario conocerlo. Es propio de Dios querer nuestra perfección, ya que es propio del amante querer el bien del amado, y nuestro bien más grande será conocerlo, ya que, como dijimos, nadie ama aquello que no conoce. Si de las virtudes, la más importante es el amor (Cfr. *1 Cor* 13 , 13) uno de los caminos para amarlo será descubrirlo a través de las cosas que lo revelan, siguiendo aquí también el orden revelado: *Cuando nuestra inteligencia busca moverse a la contemplación intelectiva por las cosas sensibles, entonces son más preciosas, es decir, más útiles aquellas especies sensibles que más manifiesto llevan a la inteligencia a su intención, como discursos llanos o las visiones más manifiestas*[145]. Dijimos que no es un Dios evidente, pero tampoco hermético; es exactamente lo que vimos en *Rom* 1, 20, se puede

[142] *In II Sent.*, d. I q. 2 a 2 co.: Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis.

[143] *S. Th.*, I q. 20 a 2 co.: amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

[144] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt.

[145] *In Div. Nom.*, c. IV l. 9: quando mens nostra studet moveri ad contemplationem intellectivam per sensibilia, tunc sunt pretiosiores, idest utiliores illae sen-

conocer, pero mediante un acto reflexivo, no simplemente con la visión, al menos en esta tierra. Es cierto, además, que si no fuese por la Revelación, llegaríamos a Él *Después de mucho tiempo, con muchos errores...*[146]. Lo que mejor se adecua a nuestra inquietud es la afirmación de San Pablo: *ahora vemos en espejo y enigma (1 Cor* 13, 12*)*[147], llegando a descubrir por la fe el reflejo divino manifestado en el mundo; que esperamos ver en plenitud cuando se rompa el velo.

A esta visión manifiesta que alude Tomás debemos entenderla sin perder nunca de vista la Revelación[148], ya que en esta vida, por el

sibiles species quae manifestius portant vel deferunt intellectuales intentiones, ut planiores orationes, manifestiora visibilia.

[146] *SCG,* lib. I c. 4: Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur.

[147] *SCG,* lib. III c. 47 n. 7: Quamvis autem hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est. Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum.

[148] *In Div. Nom.,* c. IV l. 8: Deinde, descendit ad res corporales: in quibus, primo, considerantur differentiae ad quantitatem continuam pertinentes; et dicit quod ab ipso causantur omnes parvitates, aequalitates, magnitudines rerum omnis naturae corporalis. Differentiae autem quantitatis sunt magnum et parvum, quorum medium est aequale, ut dicitur in X metaph.. Haec autem signant quantitatem indeterminatam; sed quaedam aliae sunt quae significant quantitatem determinatam, ut bicubitum, tricubitum; et ad huiusmodi exprimenda, subdit: mensurae omnes. Ex determinatione autem quantitatum, consurgit proportio quae est habitudo unius quantitatis ad aliam; et ideo subdit: existentium proportiones. Proportiones autem quaedam sunt convenientes secundum naturam et conditionem rerum et quaedam non convenientes; proportiones autem in sonis vocantur harmoniae et, per quamdam similitudinem, proportiones convenientes quarumcumque rerum harmoniae dicuntur; unde subdit: et harmoniae. Est autem, in quantitate continua, considerare ipsam continuitatis rationem; ad quam pertinet quod subdit: et concretiones. De ratione autem continui est quod dividatur; divisio autem constituit rationem totius et partis, quia pars est in quam dividitur totum; et ideo subdit: totalitatis partes. N.B.: *Aquí Tomás confirma la causalidad universal de lo Bello y Bueno con la Sagrada Escritura agregando: hechas por Él como principio eficiente y por Él como principio ejemplar y en Él como principio que contiene y hacia Él como fin son todas las cosas como dice la Santa Palabra del Apóstol (Rom. 9).*

don de la fe, podemos acceder a conocer de Él mucho más que por la sola razón [149]. Si el concepto de creación establece una relación entre Creador y criatura, la creación, como primer acto revelador, se convierte en clave inicial del misterio de Dios y del desvelamiento del enigma del hombre. En cuanto primer acto revelador, la creación va necesariamente unida a una irradiación de Su belleza que manifiesta la voluntad divina de dar a conocer algo de su Misterio que conduce al hombre, por la recíproca relación que hay entre amor y conocimiento, a amar a Dios.

Veremos ahora la connaturalidad de este tipo de conocimiento, ya que no dejamos de tener presente que ese amor creador es el amor fontal que comunica el ser, produciendo en las cosas efectos semejantes a Él, dándoles las perfecciones que a cada estado pertenecen, conservándolas y ordenándolas hacia el fin que es Él mismo: *el amor divino es bueno y es propio del bien como amante llevar al bien al amado. Dios no ama alguna cosa sino en vista de su propia bondad. El amor divino no queda estéril en sí mismo, esto es privado de la producción de las criaturas, sino que ha llevado a todas las cosas a existir, ya que del amor y de Su bondad ha querido difundir y comunicar la propia bondad a las otras cosas, según una cierta semejanza, haciendo que su bondad no quedase en sí, sino que fuese infundida en otros*[150].

[149] *In Symbolum Apostolorum,* prologus: Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI, 9: repleta est terra scientia domini.

[150] *In Div. Nom.*, c. IV l. 9: amor divinus est bonus et est boni, idest Dei quasi amantis et est propter bonum sicut propter obiectum; Deus enim nihil amat nisi propter suam bonitatem. Et ad exponendum hoc quod dixerat, subdit quod amor, quo Deus amat existentia est operativus bonitatis in ipsis; et propter hoc dicit ipsum bonum, quia causaliter praeexistit in bono, idest Deo, secundum excessum, sicut omnia ad perfectionem pertinentia quae sunt in creaturis, excellentius sunt in Deo et ideo dixerat divinum amorem esse boni; hic, inquam, divinus amor non permisit manere ipsum in seipso sine germine, idest sine productione creaturarum, sed amor movit ipsum ad operandum, secundum excellentissimum modum operationis inquantum produxit omnia in esse. Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret.

Sabemos que Su esencia es el amor, y éste es, a su vez, unificante y vivificante, fuente y modelo de aquello que crea; en las criaturas, por participación, el amor tampoco queda estéril ni encerrado en sí mismo, sino que su propia virtud operativa será también comunicarse, engendrar más amor atrayendo al amante hacia el amado, llegando desear lo mismo, comulgando íntimamente en el amor, provocando en nosotros *Éxtasis y Celo*: *Estos nombres* (Éxtasis y Celo) *significan una cierta fuerza unitiva ya que unen al amante con el amado, en cuanto que ambos desean la misma cosa*[151].

Al hablar del amor nos resultará más fácil entender y descubrir la bondad y la belleza en las cosas creadas, que, como dijimos, son manifestaciones de la Bondad. Las cosas serán buenas, además, gracias al orden impuesto por Dios. Por tanto, la primera característica de la bondad divina es que la bondad misma será su esencia; mientras la segunda propiedad es que ésa difunde su bondad en todos los seres en los cuales derivan por participación de Él que es la bondad por esencia[152]. La bondad de las causas segundas es la participación de la bondad de la forma ejemplar divina[153]. Junto con la bondad dará también las perfecciones propias a cada ente, principalmente, la Luz y la Belleza[154]. Cuando la belleza hace resplandecer la verdad de las cosas, en ellas hay una participación de la belleza sin ocaso, de la eternidad divina. Al ser el Dios trino amor en esencia, y al revelarse a través de la belleza, la belleza llevará a exigirle al hombre una respuesta moral, es decir, la adecuación al bien que la belleza manifiesta.

[151] *In Div. Nom.*, c. IV l. 9: Utrumque enim nomen est significativum cuiusdam virtutis unitivae, inquantum unit amantem amato, prout utrumque idem desiderant.

[152] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: Principium autem commune omnium harum processionum bonum est, ut in 3 cap. Dictum est, quia quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat.

[153] *De Veritate*, q. 21 a 4: Ad primum igitur dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturae exemplatur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

[154] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: Et hanc intentionem capituli exprimit titulus qui talis est: de bono, lumine, pulchro, amore, extasi et zelo.

Cuando el hombre descubre el efecto de este amor se siente atraído hacia la fuente de la Belleza, hecho que lo lleva a abrirse a la trascendencia y a querer buscar en aquello que encuentra de bello a Aquel que lo creó. Otra de las consecuencias de ésta causalidad es que, las cosas al ser buenas, serán también amables, deseables, y por tanto, abrirán la perspectiva de la búsqueda de la fuente donde mana: *Dios se dice amor y predilección en modo causal, porque Él es la causa del amor en cuanto infunde el amor en las otras cosas y en un cierto modo suscita en ellos el amor según una cierta semejanza. En vez se dice amable y dilecto en modo esencial, porque Él mismo es el amable y dilecto... El amor indica un cierto movimiento con el cual el amante se mueve, mientras amable es aquello que mueve con este movimiento; ahora bien, a Dios compete mover y causar el movimiento en otras cosas y así demostrar que a Él le compete ser amable en cuanto crea el amor en las otras cosas*[155].

Las criaturas racionales, sobre todo, el hombre, poseen el sentido de lo infinito por su semejanza con Dios, capaz de percibir en lo creado la huella de lo increado, pero no le podrá ser provechoso si no toma conciencia de sus propias limitaciones. En el encuentro con su propia interioridad, el ser humano, a partir de los interrogantes existenciales, descubre una realidad inabarcable y misteriosa. Después, la reflexión teológica dirá que lo que intuye acerca de su misterio, que se fundamenta en la voluntad creadora de Dios y en su ordenación hacia Él. A partir de este encuentro, el amor de Dios en el hombre provoca tres efectos. El primero es el de mover al amado a cumplir la operación sugerida, el segundo es que el amado cambia sus obras por la intención del amante, y el tercero es que, partiendo del amor divino, todo amor, cuando se manifiesta a sí mismo, no sólo busca amar sino también ser amado. En el caso del amor de

[155] *In Div. Nom.*, c. IV l. 11: Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris, inquantum immittit amorem aliis et quodam modo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem; dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia ipse est hoc quod est amabile et diligibile... Amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur, sed diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans.

Dios, manifestado por querer el bien del hombre, será el inicio de la vida en plenitud que el hombre espera: *Este triple efecto Dionisio lo atribuye a Dios, por esto afirma que Dios se llama amor y predilección en cuanto mueve a sí mismo las cosas a través del amor; y esto por el primer efecto. Y junto cuando se dice que Dios es amor que levanta las cosas hacia sí, y que solo es de por sí y en sí bello y bueno, como si fuese la esencia misma de la belleza y la bondad; y esto es aplicable al segundo efecto. Para el tercero, Dios se llama amor en cuanto es una manifestación de sí mismo por sí mismo, por virtud propia*[156]. Creemos importante afirmar que, al salir de si por el amor, el hombre encuentra la "alteridad", es decir, el otro como potencialmente amado, que lo pone a su vez frente a sí como amante. Además de lo que puede implicar al cristiano el amor al prójimo como cumplimiento de la ley entera, el amor hace que el hombre encuentre su dimensión humana, que lo plenifica[157].

II. 4 La Jerarquía creatural

En este transmitir divino, como vimos, hay una jerarquía. El hombre necesita de la jerarquía impresa en el mundo por el Supremo artífice para entender mejor aquello que Él ha hecho. Como ejemplo,

[156] *In Div. Nom.*, c. IV l. 11: est autem triplex effectus amoris: primus quidem quod movet amantem ad aliquam operationem; secundus effectus est quod convertit opera amantis per intentionem in amatum; tertius effectus est quod omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris et per hoc quaerit amans ut non solum amet, sed etiam ametur. Et haec tria Deo attribuit; unde dicit quod Deus dicitur amor et dilectio inquantum movet et se et alia per amorem ad aliquid operandum, quantum ad primum; et simul cum hoc dicitur Deus amor elevans alia ad seipsum qui solus secundum seipsum est pulchrum et bonum quasi essentia quaedam pulchritudinis et bonitatis et hoc quantum ad secundum; et dicitur etiam Deus amor secundum quod est manifestativus sui ipsius per seipsum, idest sua propria virtute.

[157] En este sentido, el peligro más grande que corre el hombre de hoy es querer vivir aislado de todos, o bien, en medio de todos pero sin relación con ninguno. A propósito, la soledad más grande es aquella de vivir en medio a la gente pero sin ningún tipo de relación. A propósito, recomendamos la lectura de GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la Esperanza,* pp. 15-75.

al igual que en Francisco de Asís, para Tomás, el sol era, entre las criaturas, quien mejor significaba al Altísimo, sin olvidar que *Dios es separado del sol como el arquetipo está más arriba de una imagen oscura*[158]; al hombre, agrega, le resulta imposible ver la luz del sol en sí misma a causa de la excelencia de la luz. Sin embargo, se puede ver cuando traspasa las nubes o cuando baña de luz las montañas; análogamente la misma Bondad en cuanto se encuentra al sumo vértice de las cosas, no puede ser vista por nosotros a causa de la excelencia de su esplendor; pudiendo ser vista sin embargo, en los ángeles, quienes ontológicamente se encuentran más cerca de nosotros, ya que en ellos, la divina Bondad se encuentra cercana a punto de poder manifestarla, por eso que se les puede llamar *Reveladoras de Dios*[159]. Dios solamente es reconocido en lo que se revela, y los espíritus (esto es, los ángeles) a quienes se revela, transmiten la Revelación. Conocimiento y anuncio (recordemos el sentido de la palabra "ángel") se exigen mutuamente. Cuanto más elevado es el conocimiento, tanto más oscuro y misterioso resulta, y menos posibilidad hay de plasmarlo en palabras[160].

Ascendamos a la cima desde lo creado. Las criaturas son un efecto análogo del creador; el modo de ser de las cosas no es unívoco, Dios dispuso una jerarquía ontológica al crear. Para ello, debemos contar con una distinción fundamental empleada por Santo Tomás y es la que encontramos entre vestigio divino e imagen divina. La primera, esto es, el vestigio, corresponde para las criaturas irracionales; imagen, las espirituales, entre las que sobresale el hombre[161]. El hombre es el desti-

[158] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: Et ideo signanter dixit quod Deus segregatur a sole, sicut archetypum supra obscuram imaginem.

[159] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: icit quod propria intellecta deferunt ad ea quae sunt proxima sui generis, inquantum superiores manifestant sua intellecta inferioribus.

[160] *In Div. Nom.*, c. II l. 2: Coniungitur autem quies et immobilitas paci, sicut et silentium, quia ea quae pacem habent, ex hoc ipso, quietem quamdam habere videntur.

[161] *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: Respondeo dicendum quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem, et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus

natario de la Gloria de Dios, por él el Verbo se hizo carne. El hombre además, puede descubrir en las cosas las ideas arquetípicas divinas, que constituirán una verdadera manifestación de la grandeza y del poder divinos. Por tanto, cada cosa tendrá un sentido escondido que el sabio, con la ayuda del Espíritu Santo, deberá revelar. Esto no es otra cosa que lo que hizo Adán cuando develaba la esencia de las cosas dándoles el nombre; esencia que son manifiestas a través de la forma que participan de la belleza divina, convirtiéndose en teofanías. Por tanto, las cosas participan de los atributos divinos, entre los que sobresale la belleza: *De esta Belleza* (Dios), *proviene el ser todos los existentes, por tanto, la claridad entra en la consideración de la belleza, por tanto, la forma mediante la cual las cosas tienen el ser, es una participación de la claridad divina; y esto es lo que se dice cuando afirma que cada cosa es bella según su propia razón, es decir, según su propia forma*[162].

---

repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua mercurii mercurium, et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam filius procedit ut verbum intellectus, spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat spiritum sanctum, inquantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.

N.B.: *Creemos importante señalar que en esta nota que es el mismo lenguaje utilizado por Buenaventura, y que por tanto, entre ambos, hay un sentido similar entre lo que consideran "sacralidad-sacramentalidad del mundo" y no una contraposición de pensamiento* (Cfr. CHENU, B., *Profanidad del Mundo-Sacramentalidad del Mundo,* en "La Ciencia Tomista", CI, pp. 183-189).

[162] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: ex pulchro isto provenit esse omnibus existentibus: claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc

Al aceptar que el universo es creado, debemos aceptar también que existe una dependencia ontológica de los entes respecto al creador[163]; por consiguiente, los efectos llevarán siempre la semejanza de la causa[164]. La acción divina creadora, generando los entes, les comunica una verdad que le es inherente: aquella de su identidad, a la cual el intelecto se adecua[165].

Fundamentando la *via inventionis* y teniendo en cuenta que la forma es una irradiación de la claridad primera[166]; toda forma será, por tanto, un camino para arribar a Él; encontrando en la belleza

est quod subdit, quod singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam.

[163] *SCG*, lib. III c. 24 a 7: Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

[164] *In Boethii de Trinitate* I q. 1 a 2 c. 2: Nec etiam in statu huius viae cognoscitur Deus a nobis per formas pure intelligibiles, quae sint aliqua similitudo ipsius propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum Est. Unde relinquitur quod solummodo per effectus formam cognoscatur. Effectus autem est duplex: quidam, qui adaequatur virtuti suae causae, et per talem effectum cognoscitur plenarie virtus causae, et per consequens quiditas ipsius; alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod Est. Et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quiditas ipsius causae, cum per suam formam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum. Et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia Est. Et tamen unus cognoscentium quia est alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum.

[165] *De Veritate*, q. I a 4 ad 4: Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: nulla res est sua veritas: intelligitur de rebus quae habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur: nulla res est suum esse: et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum Est. Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt; ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possemus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare.

[166] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: Forma est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate.

reflejada en el mundo un resplandor de la Belleza divina: *Cómo Dios es la causa de esta claridad, lo muestra diciendo que Dios envía sobre cada criatura, junto con cierto fulgor* quodam fulgore, *una distribución de su irradiación* radii *luminosa, que es la fuente de toda luz; y estas fulgurantes distribuciones* traditiones *han de entenderse como una participación de semejanza; y estas distribuciones son embellecedoras, es decir, son las que hacen la belleza que está en las cosas*[167].

Dios quiere dejarse encontrar por quienes lo buscan. Por principio quiere ser buscado. Esto explica el hecho de que la Revelación natural no sea formalmente clara ni unívoca, sino un incentivo para la búsqueda. Por otra parte, la Revelación sobrenatural responde a las cuestiones suscitadas por la natural, siendo ambas complementarias. Creer es ya un hallar y le corresponde un "dejarse hallar"; no en el sentido de que Dios nos dice algo sobre sí a través de su Palabra, sino que él mismo se deja encontrar mediante ella.

II. 5 Distinción entre el bien y la belleza

Dios no hace otra cosa que comunicarse en el efecto[168] y difundirse en él; todas las causas producen efectos que se les asemejan[169].

[167] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Quomodo autem Deus sit causa claritatis, ostendit subdens, quod Deus immittit omnibus creaturis, cum quodam fulgore, traditionem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem traditiones fulgidae divini radii, secundum participationem similitudinis sunt intelligendae et istae traditiones sunt pulchrificae, idest facientes pulchritudinem in rebus.

[168] *In Met.*, lib. 5 l. 1 n. 3: causa, importat influxum quemdam ad esse causati.

[169] *De Veritate*, q. 27 a 7 co: Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter: Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis: et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota; unde nec sic gratia est in sacramentis.

Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eamdem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eamdem rationem, sicut patet in effectibus aequivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus

Desde este punto de vista, la belleza será el atributo que hace visible la bondad, donde la bondad toma forma. Si la esencia divina es el amor, la bondad y la belleza explicitan este amor haciendo que el hombre conozca por los atributos generados en las criaturas a Aquel que para darlo debe poseerlo en grado extremo: *Dios es llamado superbello, a saber, por cuanto Él posee en Sí mismo supremamente y antes que todos los demás la fuente de toda belleza. Pues en ésta, la naturaleza simple y sobrenatural de todas las cosas bellas que derivan de ella, toda la belleza y todo lo bello, preexiste, no, ciertamente, por separado, sino uniformemente, de la misma manera en que muchos efectos preexisten en una única causa*[170]. Los seres son análogos a Dios por el solo hecho de que existen, y como su misma esencia es parecérsele, cuanto más son, ontológicamente hablando, tanto más se asemejan a Dios. La belleza reflejada en las cosas es el modo en que Dios *llama*[171] al hombre y lo invita a descubrirlo.

En algunas ocasiones, Santo Tomás, a semejanza de otros escolásticos, entendía la belleza de manera más restringida, valiéndose de la tesis antigua de que lo bello consiste en la proporción de miembros y colores[172], o en una forma y un color adecuados: *La belleza del cuerpo consiste en la proporción adecuada de los miembros en el hombre, uni-*

---

est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis: forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus.

[170] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, in quantum in seipso habet excellenter et ante omnia alia, fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim natura simplici et supernaturali omnium pulchrorum ab ea derivatorum praeexistunt omnis pulchritudo et omne pulchrum, non quidem divisim, sed uniformiter per modum quo multiplices effectus in causa praeexistunt.

[171] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in Graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum.

[172] *In Ps.* 44, 2: Pulchritudo corporis consistit in proportione membrorum et colorum.

da a cierta claridad de color[173]. En estos casos, el Aquinate se refería a la belleza en el sentido más estricto, es decir, a la belleza corpórea *(pulchritudo corporis),* la exterior. Sin embargo, resaltaba también la belleza interior, siendo la misma fundamento de la exterior: *Existen dos tipos de belleza, la espiritual que consiste en la disposición adecuada y la plenitud de bienes espirituales...* (podemos deducir aquí la relación entre belleza y bondad, donde la bondad será la belleza de la virtud) *y la exterior, que consiste en la disposición adecuada del cuerpo y la plenitud de los elementos exteriores que lo componen*[174], que diferenciaba de la interior, espiritual. La belleza espiritual, por tanto redundará en la corporal, *ya que la belleza no es otra cosa que la irradiación de la claridad primera*[175]. No dista mucho de la fisonomía del santo del Oriente Cristiano. Los bienaventurados son seres revestidos de sol, ya que aquello que vive en su alma, es decir, la unión de Dios con su alma se exterioriza con fenómenos sensibles[176]. En épocas contemporáneas a Santo Tomás, adujeron los mismos fenómenos a Nuestro Padre Santo Domingo[177]; por otra parte, Tomás confirma el hecho afirmando que la claridad del alma redunda en el cuerpo[178].

Lo bueno y la belleza no están separadas en su fuente, como tampoco en los entes creados: ahora bien, aunque en un sujeto determinado la belleza y la bondad son una misma cosa, pues la naturaleza del bien abarca tanto la claridad como la armonía, sin embargo difie-

[173] *S. Th.*, II-II q. 145 a 2 co.: Pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam coloris claritate.

[174] *Contra Impugn.,* c. 7 ad 9: Est enim duplex pulchritudo. Una spiritualis quae consistit in debita ordinatione et affluentia bonorum spiritualium... Alia est pulchritudo exterior, quae consistit in debita ordinatione corporis et affluentia exteriorum rerum, quae ad hábeas ordinatur.

[175] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est.

[176] Cfr. EVDOKIMOV, P., *Teologia della Bellezza,* p. 51.

[177] Cfr. BEATA CAECILIA, *De Forma Beati Dominici:* ... pulcher oculis, de fronte eius et inter cilia quidam splendor radiabat... ed. Walz, en AFP, 37 (1967), p. 44.

[178] *In IV Sent*, d. 44 q. 2 a 4 co.: Claritas causabitur ex redundantia animas in corpus.

ren en la naturaleza, pues la belleza añade al bien el estar ordenada hacia la facultad cognoscitiva[179].

Dentro de la división entre belleza y bondad, agregamos que el bien lo perseguimos, mas no lo contemplamos, y lo bello, en cambio, es la forma contemplada *(pulchrum pertinet ad rationem causae formalis*[180]*),* que difiere del bien como objetivo al que se aspira *(bonum habet rationem finis*[181]). La distinción es para unir, no para separar, sirve para esclarecer la compleja y fascinante estructura humana, hecha a semejanza del Creador. Para llegar a Él que es el Fin Último entrarán en juego todas las facultades donadas al hombre. Existirá una interdependencia entre la belleza y la bondad, siendo evidente para el conocimiento, la primacía de la forma. No hay un orden contrapuesto, sino subordinado. Para satisfacer el deseo del bien, hay que poseerlo, y para satisfacer el deseo de lo bello será necesario poseer su imagen. Sin embargo, y esto ya lo había afirmado Dionisio y tras él muchos escolásticos[182], aunque el bien y lo bello son cualidades distintas, hacen su aparición conjuntamente: las cosas buenas son bellas y las bellas son buenas[183]. En la medida en que contemplo en las cosas creadas la participación de la belleza del Sumo Bien, puedo acceder a su conocimiento; su conocimiento enciende el deseo de amarlo; amándolo lo deseo y deseándolo camino en pos de aquella belleza sin ocaso que es el Sumo Bien.

---

[179] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Quamvis autem pulchrum et bonum sint subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continetur, tamen ratione differunt, nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.

[180] Cfr. *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1.

[181] Cfr. *Ibid.*

[182] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval,* III, pp. 257-260.

[183] *In Div. Nom.*, c. IV l. 10: Sic amor et praeexistit in pulchro et bono sicut in subiecto, quamvis non proprie dici possit primum pulchrum et bonum, scilicet Deus, subiectum alicuius; et iterum, propter pulchrum et bonum fit et praeexistit amor et amabilitas in rebus, sicut propter causam.

II. 6 Objetividad de la belleza

Toda cosa creada se refiere a Dios como a su fin[184], ya que todo lo que es, es hecho por Dios[185]. Por el hecho de obrar, el ente finito, tiende espontáneamente hacia Él en virtud de la ley inscrita en su mismo ser[186].

Las cosas están adecuadas a un fin y la adecuación a ese fin está íntimamente ligado a la bondad y la belleza de las cosas mismas, ya que las cosas son buenas gracias al orden impuesto por Dios, que es el último fin[187]. Este último fin, difunde su bondad en todos los seres

[184] *SCG*, lib. III c. 3 n. 7: Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

[185] *De Ente et Essentia,* c. 3: Omins talis res cuius ese es aliud a natura sua, habet esse ab alio

[186] *De Virtutibus,* q. 1 a 10 r. 13: et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit.

Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae.

[187] *S. Th.*, I q. 22 a 1 co.: Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est.In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum Est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia Est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis.

que derivan por participación de Él que es la bondad por esencia[188]. Ahora bien, hay cosas que parecen que no participan de la bondad ni de la belleza. Para comprenderlo, pongamos un ejemplo trivial pero no por eso menos válido. Un escarabajo es, fuera de lugar, un insecto que aparentemente resulta *feo.* Ahora bien, dicha fealdad depende, entre otras cosas, de asociaciones que hacemos por lo que significa, ya que está asociado a la carroña, siendo el encargado de "sepultar" aquellos animales que mueren y que dicho insecto debe ayudar a descomponer. Encontrarlo en mi zapato lo haría aún más feo, pero, en su contexto no deja de tener *bondad* ya que ayuda al equilibrio ecológico, y, más allá del factor subjetivo, es *bello* si lo considero como tal, es decir, ontológicamente hablando[189]. Por otra parte, puede ser aún más feo si sufre algún deterioro, en el caso en que venga, por ejemplo, mutilado, es decir, si pierde *integridad.* Por tanto, la belleza y la bondad de las cosas estará determinada por un alto grado de adecuación al fin de las cosas mismas.

Dentro de las argumentaciones que fundamentan la objetividad de la belleza, debemos detenernos en las dos variantes de la definición de lo bello formuladas por Santo Tomás. Una de ellas dice que son bellas aquellas cosas que agradan[190] y la otra que son bellas las cosas cuya percepción nos complace[191]. Según una, la causa de la complacencia son las cosas vistas, y según otra, en cambio, el acto mismo de ver. Las

[188] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: Deus enim est bonus per suam essentiam, omnia vero alia per participationem; unumquodque enim bonum est, secundum quod est res actu; Deo autem proprium est quod sit suum esse, unde ipse solus est sua bonitas. Item, res aliae, etsi inquantum sunt, bonae sint, tamen perfectam bonitatem consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse; sed Deus in ipso suo esse, habet complementum suae bonitatis. Item, res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis; Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se. Sic igitur, primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod extendit bonitatem ad omnia, quae per participationem dicuntur derivari ab eo quod per essentiam dicitur.

[189] Al ser creado por Dios, hasta en el escarabajo encuentro un "vestigio" del creador: *S. Th.*, I q. 45 a 7 sc: quod trinitatis vestigium in creatura apparet.

[190] *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1: pulchra enim dicuntur quae visa placent.

[191] *S. Th.*, I-II q. 27 a 1 ad 3: pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

opiniones que pueden surgir de la lectura del texto de Santo Tomás indican que la primera variante expresaba su concepto más acertadamente porque, a su parecer, la complacencia estética dependía de los objetos contemplados y no del mismo hecho de contemplar, siendo la contemplación condición de la complacencia.

Por otra parte, la objetividad de la belleza se fundamenta en la realidad extramental: *Una cosa no es bella porque la amamos, sino que la amamos porque es bella y buena*[192] . No debemos olvidar que la medida de las cosas no es el hombre, sino que el hombre entra en relación con las cosas, no las condiciona desde sí mismo. La atracción hacia las cosas se da bajo el aspecto del bien, ya que: *todo aquello que es apetecible pertenece a la razón de bien: tales son la luz y la belleza*[193], apetecible como bello y luminoso que hace al hombre salir de sí en pos de aquello que se presenta.

Conforme a su definición Santo Tomás entendía la belleza como cualidad del objeto con relación al sujeto, por lo que la cuestión de lo bello presentaba para él dos aspectos: el subjetivo y el objetivo. La contemplación de cosas bellas se desarrolla entre *videns* y *visum,* entre el que contempla y lo contemplado.

Podemos ahora dilucidar cuáles son los factores objetivos de lo bello que causan complacencia. Tomás de Aquino solía citar dos factores: *proportio* y *claritas.* En el comentário a *los Nombres Divinos* escribe: *si decimos que algo es bello es porque posee la claridad propia de su género y porque está construido conforme a proporciones adecuadas*[194] . En la *Summa,* expresaría más brevemente esta idea: *la belleza consiste en cierta claridad y proporción*[195]. Pero no había en aquellas

[192] *In Div. Nom.*, c. IV l. 10: non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis.

[193] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: Item, cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur; huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum, de quibus etiam in hoc cap. Agit.

[194] *In Div. Nom,* c. IV l. 5: Unumquodque dicitur pulchrum secundum quod habet claritatem sui generis, vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum.

[195] *S. Th.*, II-II q. 180 a 2 ad 3: Pulchrum consistit in quadam claritate et proportione.

afirmaciones nada nuevo: de manera semejante habló de este tema Ulrico de Estrasburgo[196], contemporáneo de Santo Tomás, y ambos lo habían aprendido de su maestro Alberto Magno, quien a su vez, había asumido la tesis de Dionisio *(pulchrítudo est consonatia cum claritate, ut dicit Dionysius* escribió Ulrico) y, remontándonos más lejos, de los griegos antiguos[197].

Dándole más consistencia a la objetividad de la belleza encontramos que: *No es bella una cosa porque nosotros la amemos, sino que la amamos porque es bella y buena*[198]. Resulta útil el recurso al concepto general de *objetivismo,* puesto que por más que lo bello tenga un componente subjetivo, la definición que prima en la estética medieval es la ontológica, es decir, la que atribuye la belleza a la forma y no a la relación del sujeto con ella. Dios ha creado todas las cosas a Su Imagen, Él es la Bondad y la Belleza. Reencontrar a través de la belleza al Creador, tendrá, pues, un carácter soteriológico. Nuestros autores nos dan el aporte para redescubrir en qué sentido *La Belleza salvará al mundo.*

Dicho de otra manera, la definición de lo bello formulada por Santo Tomás posicionaba la belleza de las cosas con respecto al sujeto que la contempla. Si lo característico de lo bello es agradar, entonces no es posible prescindir del sujeto al que agrada; la belleza es propiedad de los objetos, pero en tanto que quedan en relación con el sujeto.

Dicho concepto relativizaba lo bello, mas no lo subjetivaba. Afirmaba que no hay belleza sin sujeto al que la misma complace, pero tampoco existe belleza sin objeto construido de modo que pueda provocar la complacencia: no es bella una cosa porque la queremos sino que la queremos porque es bella y buena: *En efecto, no es bella una cosa porque nosotros la amamos, sino que la amamos porque es bella y buena*[199]. Y para que sea bella y su belleza provoque complacencia, deben cumplirse ciertas condiciones, tanto subjetivas como objetivas.

[196] Cfr. *De Pulchro et Bono,* Tractatus II, c. 6.

[197] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval,* III, p. 452 ss.

[198] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Non enim ideo aliquid est pulchrum et quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum, ideo amatur a nobis.

[199] *In Div. Nom,* c. IV l. 10: Non enim ideo aliquid est pulchrum et quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum, ideo amatur a nobis.

II. 7 Lo bello como camino a Dios

Adentrémonos a descubrir que lo bello encontrado en el mundo es un reflejo divino. No olvidemos que *somos del linaje de Dios* (*Hch* 17, 29), y que habrá, a través de la belleza, una anámnesis de esta faceta humana. Partiendo del principio de que *todo artista hace algo semejante a sí*[200], podemos conocer a Dios a través de su obra, encontrando en ella un eco de su bondad, sintiendo el *Pathos*[201], como recordó el Papa, que Él sintió cuando intuimos en las brasas de la belleza creada el fuego de la increada[202]. Descubrir el mundo como un reflejo divino es abrirse a la trascendencia, encontrar el camino que Él trazó para darse a conocer y que invita a adentrarse en su misterio. Ver que hizo las cosas bellas es descubrir que las hizo a su modo, ya que *La belleza de las criaturas no es otra cosa que una similitud de la divina belleza participada en las cosas*[203]. El eco de Tomás se siente en la Tradición; el Concilio Vaticano II, afirma que toda la belleza que encontramos en la creación abre un camino para captar la suma belleza divina, pues *Dios creando y conservando el universo por su palabra, ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo* (*DV* 1, 3).

Precisamente este mundo, con todo lo que manifiesta y oculta, apunta más allá de sí mismo hacia Aquel que se manifiesta misteriosamente a través de esto que vemos. Este mundo, con las "llamadas" (recordemos qué significa καλος para Tomás) que le conducen más allá de sí, es el fundamento intuitivo para la comprensión de lo que Dionisio llamaba la *teología simbólica*[204], es decir, para comprender lo que de Él se deja entrever aquí debajo de acuerdo con imágenes sensibles[205].

---

[200] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3: Omne agens agit sibi simile.

[201] Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas,* n. 1.

[202] Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, p. 133.

[203] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

[204] Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Carta IX,* p. 403.

[205] *In Div. Nom.*, prologus: Et de huiusmodi tractavit Dionysius in quodam suo libro quem de symbolica theologia intitulavit. Sed quia omnis similitudo creatu-

Desde este punto de vista, según Dionisio, Dios, al ser Creador, será por tanto, el teólogo originario. Su teología es la creación entera. A los teólogos, aquellos que con el *Corazón Limpio* pueden ver a Dios en todo (Cfr. *Mt* 5, 8), se les ha dado el poder entender el lenguaje divino y traducirlo al lenguaje humano para llevar a otros, a través del camino de la creación, a descubrir el misterio divino[206]. De allí que entre las ocupaciones principales del teólogo estará el penetrar en el misterio de las dos escrituras divinas, su Palabra y su obra, a fin de transmitir la fe.

Dios es causa de las cosas, por su intelecto y voluntad, como el artista lo es de la obra[207], y así como podemos conocer "por sus frutos" al artista, también podemos intuir algo del misterio divino ya que: *De la Belleza divina deriva el ser de todas las cosas*[208]. El mismo Tomás le asigna a Dios ser la Causa Ejemplar, es decir, Aquél que hace las cosas semejantes a Sí[209] siendo la belleza de las criaturas una semejanza de la belleza divina participada en las cosas[210].

El primer esbozo de este camino trazado por Dios mismo, es el encuentro con Él a través de su obra. Dijimos que no es un Dios evidente, pero se da a conocer a través de lo que hace. En el pensamiento de Tomás es importante el lugar que ocupa la jerarquía creatural impresa en la creación, que no es otra cosa que el concepto de

---

rae ad Deum deficiens est et hoc ipsum quod Deus est omne id quod in creaturis invenitur excedit, quicquid in creaturis a nobis cognoscitur a Deo removetur, secundum quod in creaturis est; ut sic, post omne illud quod intellectus noster ex creaturis manuductus de Deo concipere potest, hoc ipsum quod Deus est remaneat occultum et ignotum.

[206] DIONISIO AREOPAGITA, *Carta IX*, p. 407: Como dijo Pablo y lo confirma la recta razón, todo el mundo visible pone de manifiesto los misterios invisibles de Dios... no debemos menospreciarlos, porque tienen su origen en las realidades divinas y llevan su impronta.

[207] *S. Th.*, I q. 45 a 6 co.: Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum.

[208] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: ex divina pulchritudine esse omnium derivatur.

[209] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Tertio, est causa exemplaris, quia omnia distinguuntur secundum pulchrum divinum et huius signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare, nisi ad pulchrum.

[210] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

orden y analogía, manifestado de este modo, implicando las nociones de hermosura y nobleza que las cosas contienen. Descendiendo del cielo a la tierra, en todo el camino trazado por Dios encontramos una vía que a su vez, asciende hasta Él: *Si un hombre entrase en una casa, y ya en la misma puerta notase calor, y avanzando hacia adentro, fuera sintiendo un calor mayor, y así sucesivamente, pensaría que dentro hay fuego que lo produce, aunque el fuego mismo no se llegaría a ver. Así sucede a quien considera las cosas de este mundo, ve que todas ellas están organizadas en una jerarquía de hermosura y nobleza, y que son tanto más hermosas y nobles, cuanto más se acercan a Dios. Los cuerpos celestes son más hermosos y nobles que los terrestres; los seres invisibles que los visibles. Por tanto, es de creer que todas las cosas provienen de un único Dios que otorga a cada cosa su ser y nobleza*[211]. El asombro que provoca este espectáculo fundamenta la fe en un Dios que se revela haciendo las cosas semejantes a Sí.

II. 8 La complacencia y la contemplación de la belleza

Partir de lo sensible para contemplar al Creador dará la posibilidad de rezar, sencillamente, "abriendo los ojos"[212]. Como punto de partida de este encuentro, utilizaremos dos definiciones encontradas en la *Summa* en que Tomás habla de la belleza. En la primera, llama bellas a las cosas que agradan a la vista *(quae visa placet)*: *El bien propiamente se refiere al deseo... En cambio, la belleza se refiere a la poten-*

[211] *In Symbolum Apostolorum,* I: Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem.

[212] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit.

cia cognoscitiva, pues se llama bello aquello que agrada a la vista; por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, forman parte, de algún modo del entendimiento[213]. Aclaramos que el hecho de agradar a la vista no significa que sea solamente la vista el único sentido que percibe la belleza, y en segundo lugar, que la vista, al ser un sentido externo, no juzga. En la segunda definición encontramos que se llaman bellas aquellas cosas cuya percepción misma complace *(cuius ipsa apprehensio placet): Pertenece a la naturaleza de la belleza aquello cuya visión o conocimiento colma el apetito. Por eso, también aquellos sentidos que perciben la belleza, y que son máximamente cognoscitivos, como la vista y el oído, que sirven a la razón, aspiran principalmente a la belleza: así hablamos de bellas visiones y bellos sonidos; sin embargo, para las percepciones de los demás sentidos no usamos el término belleza; no decimos bellos sabores y olores. Y así sucede que la belleza añade al bien una ordenación a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bueno aquello que colma el deseo, mientras que bello se aplica a aquello cuya percepción misma complace*[214].

Ambas definiciones pueden parecer opuestas, ya que una determina la belleza estrictamente concebida por medio de la vista y la otra la expresa en un sentido más amplio, mediante la percepción. La primera parece limitar la belleza a las cosas visibles, cosa que no

[213] *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1: Bonum proprie respicit appetitum... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

[214] *S. Th.*, I-II q. 27 a 1 ad 3: Ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetites. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis : non enim dicimus pulchrum odores et sapores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ita quod bonum dicitur id, quod simpliciter complacet appetitui ; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

hace, en cambio, la segunda. Sin embargo, en otra ocasión, Santo Tomás explica que la vista, en cuanto sentido más perfecto, sustituye en su lenguaje a todos los sentidos, y que el término visión es aplicable *ad omnem cognitionem aliorum sensuum*[215], de modo que podemos suponer que Santo Tomás tenía un solo concepto de lo bello formulado de manera diferente, ampliando en el segundo el aspecto espiritual del mismo, que no limita la belleza a una mera complacencia, es decir, abre el camino a la interioridad y al papel que juega la misma en el hombre[216]. La belleza manifestada en el mundo es una teofanía; a través de lo visible Dios se revela; lo que agrada tiene un carácter soteriológico cuando manifiesta lo invisible de Dios[217]. El paraíso será la suma alegría eterna, comenzada aquí, en la tierra cuando, purificados de toda pasión que impida la vida contemplativa, podamos descubrir que las cosas manifiestan algo más de aquello que simplemente vemos. Cuando intuimos que son un destello de la Verdad, podemos decir: *Me enamoré de su belleza.* Agrega Tomás que *En las virtudes morales, por su parte, se halla una belleza participada, en cuanto que participan del orden de la razón, de un modo especial la templanza, que reprime las concupiscencias que*

[215] *S. Th.*, I q. 67 a 1 co.: de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

[216] *Contra Impugn.,* II c. 6 ad 22: Est enim duplex pulchritudo. Una spiritualis, quae consistit in ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium: unde omne quod procedit ex defectu spiritualis boni, vel quod interiorem inordinationem ostendit, turpitudinem habet. Alia est pulchritudo exterior, quae consistit in debita ordinatione corporis, et affluentia exteriorum rerum, quae ad corpus ordinantur; et e contrario inordinatio corporis vel defectus temporalium rerum exteriorem quandam turpitudinem habet. Et sicut utraque pulchritudo delectat et desideratur; ita utraque turpitudo erubescentiam parit.

[217] Por lo dicho, no estamos de acuerdo que *in rarissimi casi* el hombre goce de la creación, a diferencia de Dios y los ángeles, como sostuvo ECO en *Il Problema Estetico in Tommaso D'Aquino,* p. 245.

más impiden la luz de la razón. De ahí que la virtud de la castidad haga al hombre especialmente apto para la contemplación, (y por ende, más sensible al sentido trascendente de la belleza) *dado que los placeres venéreos son los que más arrastran a la mente hacia lo sensible,* (entendido como algo meramente carnal, vacío del significado dado por Dios) *como dice San Agustín en sus Soliloquios*[218]. Por otra parte, Tomás aclara el sentido de la fruición de la vida contemplativa como un inicio de la beatitud eterna, estableciendo entre ambos, el contemplante y lo contemplado, un vínculo de amor que, por tratarse de la vida cristiana, es el mismo Dios: *De otra manera, la contemplación se hace deleitable por parte del objeto, en cuanto que se contempla una cosa amada, como sucede en la visión corporal, que es deleitable no sólo porque ya lo es el acto mismo de ver, sino también por ver a una persona querida. Por tanto, dado que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de Dios a la cual mueve la caridad, como dijimos antes (a.1; a.2 ad 1), síguese que en la vida contemplativa se da deleite no sólo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino*[219].

Insistimos en el carácter teofánico de las cosas creadas, y al no tener ideas necesitamos nutrir al intelecto de aquello que pasa a través de los sentidos[220]; para formarnos conceptos, aun de Dios, más allá que Él escapa a toda forma, pero se vale de las mismas para dar-

[218] *S. Th.*, II-II q. 180 a 2 ad 3: amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro soliloquiorum.

[219] *S. Th.*, II-II q. 180 a 7 co.: Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit.

[220] *De Veritate*, q. 1 a 11 co.: intellectus iudicat sicut de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur.

se a conocer[221]. Si no podemos formarnos algún concepto sin haber tenido primero una sensación, ya que el intelecto humano tiene la capacidad de aprehender lo inteligible a través de los sensible[222]; el realismo no llevará, por tanto, al agnosticismo[223]; el Dios escondido se revela a través de los atributos creaturales, sobre todo, la belleza: *La potencia apetitiva mueve al conocimiento sensible intelectual de algo, a veces por el amor del objeto visto, porque, como se dice en Mt 6,21, donde está tu tesoro, allí está tu corazón; otras veces, por el amor al mismo conocimiento adquirido en la contemplación. Por eso San Gregorio hace consistir la vida contemplativa en el amor de Dios, en cuanto que éste nos inflama en orden a contemplar su belleza. Y puesto que todos experimentan deleite cuando consiguen aquello que aman, por eso, el término de la vida contemplativa es el deleite, que está en la voluntad y que hace que aumente el amor*[224].

[221] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt.

[222] *S. Th.*, I q. 16 a 5 ad 2: Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino.Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, pater est a se, quia non est ab alio.Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile. *S. Th.*, I q. 16 a 6 ad 2: Ad secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum.

[223] Otra afrimación contundente que descubre la lectura parcial de Tomás por parte de ECO cuando afirma que *Tutto l'essere è bello e la bellezza si fonda sulla struttura formale di ciascun oggetto messa a fuoco da una visio umana, allora tutto l'essere può divenire bello se guardato come tale. Ma può essere guardato come tale? ...La struttura fromale di un oggetto di natura è talmente complessa che ben difficilmente l'uomo può conoscerla...* Nuestra lectura de Tomás apunta a una dirección opuesta. Cfr. *Il Problema Estetico in Tommaso D'Aquino*, p. 244.

[224] *S. Th.*, II-II q. 180 a 1 co.: Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione con-

Aclaremos también que los términos empleados tienen una acepción más amplia de lo que podría parecer: hoy, como en el lenguaje medieval, visión *(visio) y* percepción *(apprehensio)* no designan exclusivamente actos sensibles[225]. Santo Tomás empleó estos términos también *ad cognitionem intellectus: El término visión significa ante todo, el acto del sentido de la vista; pero por la dignidad y la certeza de este sentido se extiende a este término en el lenguaje corriente al conocimiento de los demás sentidos... y por encima de esto se extiende también al conocimiento intelectual*[226] y en sus escritos no sólo habla de la *visio corporalis*[227], exterior, sensible sino también de la *intellectiva*[228], *mentalis*[229], *imaginativa*[230] *y de* la *visio supernaturalis*[231], *beata*[232], *visio per essentiam*[233]; así como al hablar de *apprehensio* no sólo la caracteriza *per sensum*[234] sino también *per intellectum*[235], *apprehensio interior*[236], *universalis*[237], *absoluta*[238]. Por esta razón, su definición de lo bello hay que entenderla ampliamente, siendo una definición

sequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.

[225] Cfr. LECLERCQ, J., *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge,* pp. 81-86.

[226] *S. Th.*, I q. 67 a 1 co.: Patet in nominee visionis quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum... et ulterius etiam ad cognitionem inetellectus.

[227] Cfr. *S. Th.*, III q. 30 a 3 ad 1.

[228] Cfr. *In IV Sent.*, d. 48 q. 1 a 3 sc. 3.

[229] Cfr. *S. Th.*, II-II q. 15 a 1 co.

[230] Cfr. *S. Th.*, I q. 93 a 6 ad 4.

[231] Cfr. *De Veritate*, q. 12 a 7 ad 5.

[232] Cfr. *In IV Sent.*, d. 9 q. 1 a 1 ad 3.

[233] Cfr. *De Veritate*, q. 13 a 2 ad 5.

[234] Cfr. *De Malo,* q. 16 a 11 ad 6.

[235] Cfr. *In III Sent.*, d. 35 q. 2 a 2 c ad 3.

[236] Cfr. *S. Th.*, I-II q. 35 a 7 co.

[237] Cfr. *De Caelo et Mundo,* lib. 2 l. 18 n. 4.

[238] Cfr. *In II Sent.*, d. 24 q. 3 a 1 co.

elaborada con base en la belleza visible, pero que se extiende, por analogía, a la espiritual[239].

Los conceptos *percepción* y *visión* empleados por Santo Tomás abarcaban toda aprehensión directa del objeto. El término *conocimiento* lleva por ende, el sentido de contemplar aquello que se percibe[240]. Sin embargo, la palabra *contemplación* no aparece en las definiciones de lo bello por él formuladas, pero Tomás aún así la emplea con relación a la belleza y la entiende ampliamente, inclusive, desde el punto de vista místico. Alude Tomás que, a la visión del primer principio, el mismo Dios nos impulsa por su amor, siendo la vida contemplativa, aquí en la tierra, el deseo de ver la faz del Creador, cuyo rostro se revela a través de las criaturas[241], estableciendo el comienzo de aquello que no tendrá fin en la bienaventuranza futura.

Ahora bien, la razón debe ordenar este conocimiento a la hora de ahondar en la belleza del Creador sin extraviarse, como puede suceder, en las causas segundas, olvidándonos de que son sólo un medio y no un fin: *Pero ahora esa contemplación nuestra es imperfecta, como a través de un espejo y en oscuridad (1 Cor 13,12). Por tanto*

[239] *S. Th.*, I q. 67 a 1 co.: Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit.

[240] *In III Sent.* d. 35 q. 1 a 2 co.: Ad secundam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa consistit in illa operatione quam homo prae aliis acceptat; unde habet rationem finis respectu aliarum humanarum operationum, quia aliae propter ipsam exercentur. Inquisitio autem rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quae quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit; et haec inquisitio, secundum bernardum, dicitur consideratio.

[241] *S. Th.*, II-II q. 180 a 1 ad 2: Ad secundum dicendum quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit.

nos da sólo el comienzo de la bienaventuranza, que empieza aquí para terminar en la vida futura... de ahí que la contemplación de los efectos divinos también pertenece, de modo secundario, a la vida contemplativa, en cuanto que, a través de ellos, el hombre es llevado al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en De Vera Relig., *que en la consideración de las criaturas no ha de emplearse una curiosidad vana y perecedera, sino que ha de servirnos de medio para elevarnos a las cosas inmortales y eternas*[242].

Por lo tanto, al hablar de belleza debemos detenernos en el aspecto trascendente que la misma encierra. Si orar es *elevar el alma a Dios,* contemplando las cosas y considerando por ellas a su Causa, podemos elevarnos hasta el autor de toda belleza. Tomás trazó también un *"Itinerario"*, mediante el cual la mente puede conocer al Creador, dividido en seis grados de contemplación en el cual parte de la criatura sensible[243] para arribar a la contemplación sublime de la verdad divina, última perfección del entendimiento humano, estrechamente vinculada con las demás verdades que perfeccionan el entendimiento en orden a esa verdad[244].

[242] *S. Th.*, II-II q. 180 a 4 co.: Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur... Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.

[243] Nótese la similitud con Buenaventura en *Itinerarium Mentis in Deum*, c. I, donde los primeros grados están dados por el conocimiento divino mediante la huella impresa en el universo.

[244] *S. Th.*, II-II q. 180 a 4 ad 3 et 4: Ad tertium dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium quae

II. 9 Conclusión

La belleza es un modo mediante el cual Dios se manifiesta; concientizarse de este aspecto abrirá el mundo interior del hombre dónde se entabla el diálogo amoroso con el Creador[245]. Basta "abrir los ojos" y dejarse asombrar. Lo creado es, en cierto modo, un icono divino[246], donde el artista divino hizo "algo semejante a sí"[247]. El sistema teológico de Tomás desarrolla este aspecto del misterio divino tanto a modo de teología positiva como negativa. La teología positiva se apoya en la correspondencia del ser entre Creador y criatura: la *analogia entis* tal y como lo expresó santo Tomás en referencia a Aristóteles[248]; la negativa se basa en el hecho de que junto a la *similitudo* se da una *maior dissimilitudo,* como también santo Tomás una y otra vez acentúa[249]. Entre ambas, y para marcar diferencia entre el Creador y las criaturas, recordaremos un concepto tomado de Agustín que ningún estudioso de la estética tomista tuvo en cuenta, la distinción entre vestigio e imagen[250]. Ambos caminos teológicos

ratio nec invenire nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur. Ad quartum dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina, aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

[245] Recordemos que orar es un "Tratar de amistad con quien sabemos, nos ama"; como nos enseña la gran Teresa, en el *Libro de la Vida,* pp. 49-52.

[246] *S. Th.*, III q. 60 a 2 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur. Et ideo non possunt dici sacramenta secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

[247] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3: Omne agens agit sibi simile.

[248] *In I Sent.,* d. 35 q. 1 a 4 co.: Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.

[249] *Super Decretalem,* n. 2: Non tamen est idem perfectionis modus humanae et divinae, quia non potest tanta esse similitudo inter creatorem et creaturam, quin maior inveniatur ibi dissimilitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo.

[250] *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet crea-

desembocan en la cima de la *teología mística,* en la que Dios mismo desvela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo la impenetrabilidad del mismo[251], donde se gusta y se conoce la bondad del Señor[252] , también a través de su Belleza revelada.

Si lo bello agrada[253] tomado en el sentido visto, no tendrá el significado que encontramos en *La Estética del Románico y del Gótico,* donde a este aspecto se lo tilda de "hedonista" (sic)[254], sino que implica que lo que agrada siempre lleva una apertura a algo más que debemos saber encontrar. Asimismo, (creo que éste es un riesgo que también nosotros corremos), Tomás es tan grande que, cuando se habla de él, al menos en este aspecto, por querer decir todo, se cae en trivializaciones y banalizaciones. No sólo autores como la anteriormente aludida, sino personas de gran consideración que construyeron páginas teológicas memorables, sobre todo, hablando de estética, no tuvieron acierto cuando lo incluyeron a Tomás en sus estudios. En primer lugar, Hans Urs von Balthasar. Al menos tiene la honestidad de decir que las citas que utiliza en su trabajo sobre Tomás están tomadas de otro autor[255], y no de la misma obra tomista. Quizá al no tener un contacto directo con la fuente, excluyó a Tomás de los *Estilos Eclesiásticos* ya que en él *ha una chiara estetica filosofica... manca la traduzione in termini teologici*[256], reduciendo el conocimiento divino a través de los atributos creaturales

---

tura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam.

[251] *In Div. Nom.*, c. XI l. 2: Coniungitur autem quies et immobilitas paci, sicut et silentium, quia ea quae pacem habent, ex hoc ipso, quietem quamdam habere videntur.

Haec ergo nos de divina pace et silentio et quiete dicere aut cogitare non possumus, quomodo scilicet quiescit et silentium agit, sicut dictum est, et quomodo tota supereminenter unita in seipsa et intra seipsam et ad seipsam totam sit divina pax.

[252] *In I Sent.* d. 14 q. 2 a 2 ad 3: cognitio ista est quasi experimentalis.

[253] *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1: pulchra enim dicuntur quae visa placent.

[254] Cfr. JACQUES PI, J., *op. cit.*, p. 160.

[255] "D'ora in poi, alcune citazioni verrano riprese da KOCACH, F., *Die Aeshtetik des Thomas von Aquin", Gloria*, IV, p. 359.

[256] *Gloria,* II, p. 10.

solamente en la cuarta via[257]. Otro punto bastante oscuro del estudio balthasariano sobre Tomás es cuando afirma que *Così l'essere come Tommaso pensa, è nello stesso tempo interamente pieno e interamente nulla... l'essere è il primo e più intimo di tutti gli altri effetti, e invece nullo perchè esso come tale non esiste... Questo incalcolable medium tra pienezza e vuoto postula quale fondo constante di una metafisica una ininterrotta umiltà operativa che né rinuncia alla verità, né in qualsiasi modo sa di essersi mai impadronita di una quasi divina verità definitiva*[258]. La precisión de Tomás hablando del ente, por citar un ejemplo solamente[259], escapa a cualquier tipo de dialéctica. La doctrina del acto y la potencia es lo suficientemente fundada en la *analogia entis* como para descartar cualquier intento de dialéctica y ambigüedad. Por tanto, y de acuerdo a lo que el mismo Balthasar dijo respecto al uso de la fuente, creemos que no se puede ser tan absoluto a la hora de hablar del pensamiento de un autor sin una lectura que intente ser fiel al texto, y no a aquello que otros dijeron. Lo mismo sucede con un jesuita, Juan Plazaola, quien en su *Introducción a la Estética* afirma que *El conocimiento estético de Santo Tomás tiene la misma complejidad que el conocimiento intelectual, porque se refiere al mismo objeto, la realidad sustancial de una cosa formada por una entelequia*, cita tomada de Roland-Gosselin[260]; no vemos porque distinguir conocimiento estético del intelectual, por más que después afirme que son lo mismo, de ese modo le quita el sentido genuino que tuvo para Tomás el acto de conocer. Otro jesuita que tampoco lo toma directamente pero que lo critica y en forma áspera es Zas Friz de Col, en *La Teología del Símbolo de San Buenaventura*. Llega a Santo Tomás a través de Paul Ricoeur, afirmando que en Tomás se dio una ruptura entre *el discurso poético bíblico y el discurso teológico... Santo Tomás* (es) *un ejemplo de ontoteologismo* (sic) *porque mezcla teología y ontología en su concepción de la analogía, lo cual lleva a separar el discurso teológico del poético... No asumimos la defensa de Santo Tomás*

[257] *Ibid.*, p. 92.
[258] *Gloria*, IV, pp. 364-365.
[259] *De Potentia*, q. 3, a 17: Deus simul dans esse producit id quod esse recipit.
[260] PLAZAOLA, J., *op. cit.*, p. 52.

porque, frente a la acusación que le hace Ricoeur, la compartimos"[261]; ahondando su postura sin argumentar siquiera con una cita de Santo Tomás, afirma que *El influjo secular que ejerció la visión agustiniano-platónica comenzará a menguar en los ambientes escolares y en los círculos de intelectuales medievales, no sólo por la paulatina pero incontenible irrupción de Aristóteles, sino también porque San Agustín es leído con ojos diferentes, académicos. Este proceso, que tendrá como culmen a Santo Tomás de Aquino, se puede ver ya incoado en Boecio, quien pretende armonizar el maestro Platón con el discípulo Aristóteles*[262]. El punto de partida en que Santo Tomás fundamenta la belleza está tomado de la Revelación[263], y a lo largo del comentario al *De Divinis Nominibus,* no hay huella de un eclecticismo entre Platón y Aristóteles, sino la síntesis de un pensamiento original y sólido, que escapa a afirmaciones lamentables como que *en Tomás de Aquino, la analogía tiene una función separadora más que unitiva*[264], cuando, en realidad, sin perder de vista la distinción entre vestigio e imagen, el mundo es una gran sinfonía, donde cada nota está concatenada. Con lo dicho, también argumentamos lo desacertada de la siguiente afirmación: *Santo Tomás excluye el ejemplarismo porque supone para él una ontología de la participación previa a la noción de analogía... el proyecto teológico de Santo Tomás cuyo propósito explícito es el de establecer el discurso teológico al nivel de una ciencia y así de sustraerla por completo a las formas poéticas del discurso religioso, incluso* (lo que sigue, no lo puedo ocultar, suena casi blasfemo) *al precio de una ruptura entre la ciencia de Dios y la hermenéutica bíblica*[265]. Basta para

[261] ZAS FRIZ DE COL, R., *Teología del Simbolo de San Buenaventura*, p. 10

[262] *Ibid.*, p. 65.

[263] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: dicit ergo, primo, quod hoc supersubstantiale bonum quod est Deus laudatur a sanctis theologis in sacra Scriptura sicut pulchrum; Cant. I: ecce tu pulcher es, dilecte mi; et sicut pulchritudo; psalm. 95: confessio et pulchritudo in conspectu eius; et sicut dilectio: I Ioan. 4: Deus caritas est, et sicut diligibile, ut in auctoritate canticorum inducta; et quaecumque aliae sunt convenientes Dei nominationes, ad pulchritudinem pertinentes: sive per causalitatem pulchritudinis, quod dicit propter pulchrum et pulchritudinem; sive secundum quod pulchritudo gratiose habetur, quod dicit propter dilectionem et diligibile..

[264] ZAS FRIZ DE COL, R., *op. cit.*, p. 204.

[265] *Ibid.*, p. 289.

decir que no sólo no estamos de acuerdo, sino que lo fundamentamos en este capítulo.

A propósito de discurso teológico y poético, vemos en Eco una afirmación que va más allá del sentido que Tomás quiso darle a las cosas, interpretando de un modo muy limitado el concepto de analogía del Aquinate, cuando en *Il Problema Estetico in Tommaso D'Aquino,* afirma que *Il simbolismo e l'alegorismo medievale sembrano – per vari aspetti – quanto di piú estraneo vi sia al modo tomista, basato su una visione ilemorfica concreta... In Tommaso, vale a dire nella piú compiuta espresione filosófico-teologica dell'epoca, tutto ciò è scomparso... La visione simbolica è divenuta visione naturalistica che vuole percorrere le catene causali con consapevolezza critica: e l'unico ricordo della mentalità scomparsa è forse il concetto di analogia. Ma anche in questo Tommaso si presenta come un nuovo aspetto della proporzione usato con tale cautela da offrirsi quasi più che come realtà metafisica, come criterio metodologico*[266]. Conceptos que, por otra parte, Eco repite en *Arte e Bellezza nell'estetica Medievale* (pp. 94-100). En Tomás, no desaparece el universo alegórico. Habrá que esperar un poco más de tiempo para que comience a declinar[267]. Es cierto que no es comparable con la sobriedad de Tomás el modo en el cual el mundo era comprendido en el siglo XII[268], pero no creemos, que desapareció con él. Por ejemplo, cuando habla del sol como arquetipo divino[269], o bien, cuando canta en la Eucaristía a Cristo como *pelícano piadoso*[270], ya que hasta esa fecha (más allá del artificio dialéctico para negar este tipo de alegoría[271]) se pensaba que el pelícano daba de comer su carne a sus los polluelos[272]; en otra parte (ya mencionada), Tomás habla y reinterpreta el palíndromo solar aludiendo,

[266] ECO, U., *Il problema estetico in Tommaso D'Aquino*, pp. 175-177.

[267] Cfr. HUIZINGA, J., *Autunno del Medioevo,* pp. 281-299.

[268] Cfr. MÂLE, E., *L'Art religieux du XIIe siècle en France,* pp. 315-321.

[269] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: Et ideo signanter dixit quod Deus segregatur a sole, sicut archetypum supra obscuram imaginem.

[270] *Officcium corporis Christi*, sermo 11: Pie pellicane Jesu domine.

[271] Cfr. ECO, *Il Problema Estetico in Tommaso D'Aquino,* p. 178.

[272] Cfr. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il Bestiario del Cristo,* v. II, pp. 123-133.

como se hizo en el medioevo, significando a Cristo como el sol y a los apóstoles como el firmamento[273].

Como tampoco tiene un fundamento sólido la afirmación de Casás Otero en *Estética y Culto Iconográfico*, cuando dice que la escolástica, como es el caso de Santo Tomás, descubrió en el pensamiento aristotélico una estética clara y profunda, pero, en términos teológicos y bíblicos, carentes de unas relaciones vinculadas con la Revelación[274], basta leer lo expuesto anteriormente, o bien, recordar que la forma de las cosas son un cierto sello de la ciencia divina[275].

Quien hace una aproximación bastante original y favorable sobre la doctrina estética de Tomás es Bruno Forte. Son dos capítulos en obras diversas en que aborda al tema desde la I q. 39 a 8, donde Tomás le atribuye al Verbo la belleza. Sin embargo, en ambos estudios, Forte se limita en ver la belleza de la Cruz, es decir, el acto salvífico como máxima belleza[276], sin tener en cuenta el aporte tomista sobre

[273] *In Ps.*18, 1: Isti enarrant gloriam Dei, scilicet patris, in qua est Christus. Et quia Christus est aequalis patri; et quod est Deus, et quod gratis peccata dimittit: isa. 52: gratis venumdati estis, et sine argento redimemini. Item apostoli dicuntur firmamentum, quia firmati virtute spiritus sancti: Luc. Ult.. Sedete in civitate donec induamini virtute ex alto. Et annuntiant opera manuum ejus, idest mirabilia quae fecit Christus, scilicet nativitatem, passionem, resurrectionem, et ascensionem: Eccle. 42: nonne Deus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia ejus? isa. 12: annunciate hoc in universa terra. Psal. 95: annunciate inter gentes gloriam ejus, in omnibus populis mirabilia ejus. Vel caeli enarrant, quia caeli novam stellam miserunt, ortum salvatoris nuntiantem: Matth. 2: vidimus stellam ejus in oriente... 3: sol est ejus tabernaculum: non quod Deus in loco contineatur, sed quia, ut Dionysius dicit, in sole maxime repraesentatur bonitas et virtus Dei, sive divina... quasi dicat, sol in meridiano ita exurit terram, et ita calidus est quod in aliquibus terris vix homo subsistit: Eccl. 43: in meridiano exurit terram, et in conspectu ardoris ejus quis potest subsistere? secundum autem rem significatam designantur mysteria Christi.

[274] CASÁS OTERO, J., *Estética y Culto Iconográfico*, p. 379.

[275] *De Veritate*, q. 2 a 1 ad 6: formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus.

[276] FORTE, B., *La Porta della Bellezza*, p. 35: Nella prospettiva di Tommaso d'Aquino la bellezza può dunque essere intesa come Tutto nel frammento, totalità del Mistero divino rivelata e nascosta nella figura del Figlio incarnato: essa è così l'evento simbolico che tiene insieme lo splendore e la forma, la trasgressione e il riposo dello sguardo e della voce, analogia cristologica fra l'ultimo e il penultimo,

la creación y, por ende, sus consecuencias. El medioevo, y en él, Tomás de Aquino, tenía una visión mística de la belleza, siendo ésta un reflejo de la Belleza[277], camino por el cual el hombre, siguiéndola, se elevaba hasta Él.

El hombre, en su estructura más profunda, desde aquel momento hasta hoy, no ha cambiado. Sí, en cambio su cosmovisión, que hizo perder de vista la naturaleza como creatura, descuidando en la misma el camino de encuentro con Dios tan querido por los medievales. Aún hoy, redescubrir este aspecto, ayudaría a resolver muchos interrogantes, entre ellos, el sentido de la vida y, por ende, la trascendencia.

proporzionalità e partecipazione pensate a partire dalla discesa di Dio fin nelle tenebre del Venerdì Santo... p. 32, tema que repite en *Bellezza splendore del Bello*, pp. 66-67; La bellezza è l'αρχη Dei Tre, rivelata nella forma più alta nell'ora dell'abandono della Croce, dove la sofferenza del Dio crocifisso schiude agli abissi della comunione divina.

[277] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval,* III, pp. 9-66.

III. CARACTERÍSTICAS DE LAS COSAS BELLAS, LA INTEGRIDAD, LA CLARIDAD Y LA PROPORCIÓN

III. 1 La integridad

III. 1. 1 La integridad en sí misma

Veamos las condiciones que Tomás menciona para que sea bella una cosa: Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección, de manera que lo inacabado es, por ello, feo. Segundo, la debida proporción o consonancia. Por último, la claridad, de modo que a lo que tiene un color nítido se le llama bello[278]. Aclaremos que, en la doctrina de Tomás de Aquino, la proporción y la claridad, tan ampliamente concebidos, agotaban prácticamente los diversos factores de la belleza: como se entiende por las palabras de Dionisio (*In Div. Nom.*, c. IV ll. 5-6) en razón de la belleza o hermosura concurren la claridad y la debida proporción, pues se dice que Dios es bello como causa de la proporción y esplendor del universo[279]. Sin embargo, en el párrafo aludido de la *Summa*,

[278] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, etc..

[279] *S. Th.*, II-II q. 145 a 2 co.: Sicut accipi potest ex verbis Dionysii (*In Div. Nom.*, c. IV ll. 5-6) ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas, et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritas causa.

el Doctor Angélico añade un tercer factor, diciendo que son tres los elementos necesarios para la belleza. Primero, la integridad (*integritas*), es decir, la perfección, porque lo que tiene deficiencias es por sí mismo feo. Luego considera precisa la proporción adecuada, es decir, la armonía (*consonantia*). Y, finalmente, la claridad (*claritas*), porque llamamos bellas a aquellas cosas que poseen nitidez.

Aquel texto de Santo Tomás, en el que la relación de los factores de lo bello es ampliada con la integridad o perfección, es el más citado por los historiadores y considerado como la exposición más representativa y característica de la estética tomista[280], aunque, como vimos, hay un esbozo en Basilio y San Agustín también lo considera.

La *integritas* es, en efecto menos ambiguo y más comprensible que los otros dos. Su idea es sencilla: ninguna cosa puede ser bella si le falta un componente esencial. Así desfigura al hombre la falta de un ojo o de una oreja, es decir, que le afea cualquier merma. Ahondemos más qué es la *integridad:* Una obra *integra* o *perfecta* será aquella que, simplemente, esté acabada, completa, es decir, finalizada. Dios creó el mundo *in statu viae,*[281] por consiguiente, la perfección final se dará en la Patria[282]. En consecuencia, la *integridad* es una condición imprescindible para la consideración de las determinaciones que hacen que el término *figura* sea insuficiente y el término *forma* se convierta en necesario para llegar a la emisión del juicio sobre la belleza de un objeto. Aún así, un objeto, por el mero hecho de serlo, es decir, de no ser algo informe, debe tener algún tipo de belleza; su

[280] Cfr. TATARKIEWICZ, W., *Historia de la Estética Medieval*, p. 265.

[281] *S. Th.*, III q. 63 a 5 ad 1: Forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium quandiu est in statu viae, consequens est quod insit animae mutabiliter.

[282] *In IV Sent.*, d. 49 q 2 a 7 co.: Non enim dicimus, proprie loquendo, quod caecus possit fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem. Et ideo dicendum est, quod nulla pura creatura in statu viae existens potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat adhuc in statu viae manens. Ex dictis etiam patet quod nullus homo in statu viae essentiam Dei, nec etiam Angeli, potest cognoscere; quia excedit omnes formas sensibiles, per quas intellectus noster in statu viae cognoscit, et ipsam mentem nostram, ex cujus similitudine aliquid de substantiis intellectualibus cognoscimus.

fealdad sólo puede ser relativa. El término *fealdad absoluta* aplicado a una forma no tiene, en este contexto, ningún sentido. Los objetos naturales, cuya forma es creada por Dios, no pueden, por este motivo, ser feos; tal vez el ser humano los considere así porque no es capaz de captar su belleza. Por otra parte, la relación entre la forma y la belleza se extiende por analogía a los objetos artísticos; *sólo lo inacabado será feo.*

III. 1. 2 La integridad y el problema del mal

Ocurre algo análogo con el mal, ya que la integridad está íntimamente relacionada a él, sobre todo, a la hora de considerar que la belleza y la bondad son lo mismo en el sujeto[283]. El mal es la ausencia del bien debido en la cosa, lo que sería equiparable a la forma debida. Dentro del pensamiento tomista, al ser algo feo o carente de la bondad debida, le corresponderá un defecto en las causas. Sin negar lo evidente, esto es, que en las cosas encontramos defectos, podemos demostrar que no tiene el mal como causa un mal supremo, sino que el mal tal como lo conocemos es algo que acaece en un ente[284]. Santo

[283] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem in subiecto.

[284] *In Symbolum Apostolorum,* I : Primus est error Manichaeorum, qui dicunt quod omnia visibilia creata sunt a diabolo; et ideo Deo solum attribuunt creationem invisibilium. Et causa huius erroris est, quia ipsi Deum asserunt summum bonum, sicut et verum est, et omnia quae a bono sunt, bona esse: unde nescientes discernere quid sit malum et quid bonum, crediderunt quod omnia illa quae sunt aliqualiter mala, simpliciter essent mala; sicut ignis, quia urit, dicitur ab eis simpliciter malus; et aqua, quia suffocat; et sic de aliis. Unde, quia nihil istorum sensibilium est simpliciter bonum, sed aliqualiter malum et deficiens, dixerunt, quod visibilia omnia non sunt facta a Deo bono, sed a malo. Contra hos ponit Augustinus tale exemplum. Si aliquis intraret domum fabri, et inveniret instrumenta ad quae impingeret, et laederent eum, et ex hoc reputaret illum fabrum malum, quia tenet talia instrumenta, stultus esset, cum faber ea teneat ad opus suum. Ita stultum est dicere, quod per hoc creaturae sint malae, quia sunt in aliquo nocivae; nam quod uni est nocivum, alteri est utile.

Tomás afirma al respecto que el mal inhiere en la cosa[285]. No es parte constitutiva de la misma, sino la ausencia del bien y de la belleza debidos, como lo refiere Agustín, en *De Natura Boni.* El ejemplo agustiniano es muy interesante: una simia puede ser aún más fea si se corrompe[286]. El mal no es *per se*, sino que *accidit*, acaece en el ente, mermándole integridad, provocando que la cosa, por consiguiente, sea *fea*. Para que haya mal en una cosa, debe tener como sustento *algo* bueno y bello que lo sustente. Por lo tanto, nunca el mal, como la fealdad, será total. El autor de las cosas en las que el mal inhiere es Dios[287]. Frente a esta afirmación podemos preguntarnos porqué lo permite. Como primera solución decimos que, por el hecho que las cosas sean, les permite al mal y a la fealdad, no como entidad, sino como carencia, inherir en ellas. Propiamente hablando, el mal no es *ente*, sino *del ente*.

Echémosle mano a la lógica para recordar qué clase de oposiciones encontramos y entender mejor cuál es la relación entre la belleza y la fealdad, o entre el bien y el mal. Encontramos primero la *Oposición Contraria*: Es la que hay entre dos cosas que coinciden

[285] *De Malo,* q. 1 a 3: Manifestum est, enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inherens.

[286] *De Natura Boni,* XIV: Sed in his omnibus quaecumque parva sunt, in majorum comparatione contrariis nominibus appelantur: sicut in hominis forma quia major est pulchritudo, in ejus comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur: et fallit imprudentes, tamquam illud sit bonum, et hoc malum; nec intendum in coropre simiae modum proprium, parilitatem ex utroque latere membrorum, concordiam partium, incolumitatis custodiam, et caetera, quae persequi longum est. Sed quod dicimus intelligatur, et nimius tardis satis fiat, vel etiam pertinaces et apertissimae veritatis repugnantes cogantur quod verum est confiteri, interrogentur utrum corpori simiae possit nocere corruptio. Quod si potest, ut foedius fiat; quid minuit, nisi pulchritudinis bonum?

[287] *In Ev. Ioh.*, c. 1 l. 2: Secundum Hilarium vero introducitur haec particula ad ostendendum quod verbum habet virtutem operativam ab alio. Quia enim evangelista dixerat omnia per ipsum facta sunt, posset intelligi patrem excludi ab omni causalitate; ideo consequenter addit et sine ipso factum est nihil. Quasi dicat: sic per eum facta sunt omnia, ut tamen pater cum eo omnia fecerit. Nam tantum valet sine eo, ac si dicatur non solus; ut sit sensus: non ipse solus est per quem facta sunt omnia, sed ipse est alius, sine quo factum est nihil. Quasi dicat sine ipso, cum alio operante, scilicet patre, factum est nihil; iuxta illud Prov. VIII, 30: cum eo eram cuncta componens.

en género y se excluyen en especie. Ejemplo: Grande y pequeño. *Oposición contradictoria*: Es la que hay entre una cosa y su negación. Al decir su negación queremos decir que las dos cosas que se oponen con esta oposición en nada coinciden, o que se excluyen totalmente. En el caso anterior veíamos una coincidencia genérica, y, por lo tanto, una carencia parcial de exclusión; aquí la exclusión es total. Por ejemplo, es la que hay entre ver y no ver, entre la luz y no luz, entre ser y no ser. Bien, pero, ¿qué clase de contradicción hay entre bien y mal, entre la belleza y la fealdad? Definiendo el mal como lo opuesto al bien y la fealdad como lo opuesto a la belleza, ya que así lo dice el sentido común, aclaramos que entre ellos no se da la oposición contraria opositiva ni contradictoria o negativa sino la *Oposición privativa* ya que el mal es carencia de un bien debido, como la fealdad la carencia de la forma debida. Si se afirma la existencia de un sujeto al que se debe la perfección y que se le supone privado de ella, a este elemento positivo se le añade la privación de la forma debida. Santo Tomás dice al respecto: *Cada uno de los opuestos es conocido por el otro. Ejemplo: Las tinieblas por la luz. De ahí que es necesario que a partir del concepto de bien se conozca lo que es el mal. Hemos dicho anteriormente (q.5 a.1), que el bien es todo aquello que es apetecible. Así, como quiera que toda naturaleza desea su propia existencia y perfección, es necesario afirmar que la existencia y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad. Por lo tanto, no es posible que el mal indique algún ser o una determinada forma o naturaleza. Por lo tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien* (o lo que es lo mismo, que la fealdad indica la carencia de la forma debida). *Por eso se dice que el mal ni existe ni es bueno, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no existir y no ser bueno es lo mismo*[288]. Por lo tanto, aún

[288] *S. Th.*, I q. 48 a 1 co.: Unum oppositum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quia sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Discimus autem supra (q. 5 a 1) quod bonum est omne id quod est appetecibile: et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significentur quaedam abstinentia boni.

del mal se puede llegar a la suma Bondad, como de la deformidad del *Más Bello de los Hombres,* obtuvimos el acceso a la Belleza perdida[289]. Con estas citas, el Angélico Doctor corrobora la noción que

Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum: Quia cum ens, inquanum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

[289] *In Isaiam,* 53: Circa primum tria. Primo describit humilitatis officium; secundo humiliati contemptum, et quasi absconditus; tertio humiliationis fructum, ipse autem vulneratus. Circa primum duo. Primo ostenditur ejus humilitas quantum ad absconsionem majestatis: non est ei species, quantum ad affluentiam interiorum bonorum, neque decor, quantum ad affluentiam exteriorum: species enim proprie respicit pulchritudinem quantum ad commensurationem membrorum; sed decor quantum ad convenientiam coloris, et aliorum circumadjacentium. Habebat siquidem speciem, quia speciosus forma prae filiis hominum, (psalm. 44); sed latebat propter infirmitatem assumptam. Habebat decorem, quia fortitudo et decor indumentum ejus, Prov. Ult.; sed latebat propter paupertatem servatam. Unde Cant. 2: sonet vox tua in auribus meis... Thren. 1: o vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus. Magnum etiam in potestate; contra quod invenimus eum scientem infirmitatem, per experimentum. 2 Cor. Ult.: nam si crucifixus est ex infirmitate, sed vivit virtute Dei. Et quasi absconditus. Hic ostendit humiliati contemptum: et primo quantum ad majestatem absconsam in subtractione honoris, quasi absconditus, latens majestas sub infirmitate carnis. Unde nec reputavimus debitum honorem non impendendo. Supra 45: vere tu es Deus absconditus. Secundo quantum ad infirmitatem ostensam, ponens infirmitatis signum: vere, sicut verus homo, languores, infirmitates, sicut famem, sitim, tulit, sustinuit, dolores, sensibiles in passione, et tristitiam, vel languores, peccata, abstulit a nobis, vel loco nostri, poenas sustinuit. 1 Petr. 2: peccata nostra pertulit super lignum. Ponens etiam contemptum: et nos reputavimus quasi leprosum, immundum et peccatorem, et ideo percussum a Deo, pro peccatis suis quantum ad poenas, et humiliatum, quantum ad ignominias. Job 22: propter malitiam tuam plurimam, et infinitas iniquitates tuas. Et 39: abominantur etc.. Nota super illo verbo. Et brachium domini cui revelatum est? quod Christus est brachium primo ad flagellandum Daemones. Psal. 88: in brachio virtutis tuae dispersisti inimicos tuos. Secundo ad supportandum debiles. Supra 40: in brachio suo levabit agnos. Tertio ad defendendum fideles... Hic ponit humiliationis sive passionis fructum: et primo assignat rationem moventem: ipse autem, non sicut putavimus, sed vulneratus spinis, clavis, lancea, propter iniquitates nostras, tollendas. Attritus, flagellis et alapis. Vel vulneratus, quantum ad id quod dicit percussum; attritus, quantum ad id quod dicit humiliatum. Thren. 4: spiritus oris nostri Christus dominus. Secundo ostendit utilitatem consequentem in reconciliatione pacis, disciplina pacis; idest, ipse pro nobis disciplinam correptionis sustinuit: per quam pacem habemus accessum ad Deum. Rom. 5: si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus, et in restitutione perditae sanitatis, livore, quem ex virgis habuit.

tratamos de sostener: que el mal es *Privatio Boni*: *Con el nombre de mal se indica la carencia del bien debido en la cosa*[290]. Siendo el mal opuesto al bien con oposición privativa, diremos que el mal no priva de todo bien o de toda belleza. La privación supone un sujeto privado del bien o de la belleza, que es el sujeto del que la privación se predica, y el sujeto es ya un bien, pues es un ente, y el ente, es convertible con el bien. Si el mal fuera absoluto, no existiría, ya que, cuando menos, respeta siempre el bien consistente en el sujeto que lo sustenta. No se opone el sujeto que lo sustenta, y ese sujeto es un bien. Siempre será cierto que, en un sujeto, puede haber una privación; dicho de otra manera, que hay un bien del que se predica la privación. Y siempre será cierto también que se carece de aquello de lo que el mal priva o a lo que el mal se opone.

Conservando el bien, que es el ente que sustenta la inherencia del mal, caben diversos grados de privación o de carencia del bien o forma debidas; desde la conservación del sujeto más elemental y la privación de la primera forma y de todas las subsiguientes; hasta la conservación del sujeto más perfecto y la privación de la forma más elemental, que es la accidental. El primer caso es hipotético solamente, ya que no puede ser real: es el caso de la conservación de la materia prima sin ninguna forma: esto es imposible. Aún si se diere, siendo el máximo mal inherente, se daría algún bien: el sujeto, la materia prima[291]. El segundo ejemplo es más interesante para nosotros, ya que es el caso que nos interesa demostrar, por ejemplo, cuando el mal quita al hombre la perfección accidental de la vista, o, por hablar

1 Petr. 2: cujus livore sanati estis. Psalm. 102: qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas. Tertio ostendit necessitatem imminentem ex parte nostra, quia omnes infirmi: unde omnes medico indigent, et nullus alius sufficiens remedium praebere poterat. Rom. 3: non enim est distinctio Iudaei et Graeci: omnes enim peccaverunt, et egent paenitentia. Omnes nos quasi oves, 1 Petri 2: eratis aliquando sicut oves non habentes pastorem. Oblatus est.

[290] *S. Th.*, I q. 48 a 1 co.: Malum est defectus boni quod natum est et debet haberi

[291] *In Div. Nom.*, c. IV l. 2: Rursus, considerandum est quod sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum; et sic, secundum quamdam remotam assimilationem, similitudo causae primae invenitur in materia prima.

de alguna obra de arte, el tiempo u otros factores arruinan una obra. A pesar de quitar un grado de perfección, sigue subsistiendo el bien, que es el sujeto dotado de materia y forma sustancial.

Por lo tanto, no puede darse un mal absoluto. Si se diera este mal se destruiría a sí mismo, porque al ser *Privatio*, ha de suponer un sujeto privado. Y al ser sujeto absoluto o carente de todo bien, debería carecer del sujeto que lo sustenta, que es ente, y, por lo tanto, bueno y bello: *Como se indicó anteriormente (q.47 a.2), la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que algo sea bueno, de modo que lo bueno nunca falte. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que lo bueno puede faltar. Ambos grados se dan en la realidad. De hecho hay cosas que no pueden perder su ser. Ejemplo: Lo incorruptible. Otras, en cambio, sí pueden perderlo. Ejemplo: Lo corruptible. Por lo tanto, como quiera que la perfección del universo exige que en él haya no sólo seres incorruptibles, sino también corruptibles, igualmente precisa que haya seres en los cuales puede faltar la bondad. Por eso, en algunas cosas la bondad falta de hecho. En esto consiste precisamente la razón de mal, esto es, en que algo sea privado del bien. Por lo tanto, es evidente que en las cosas se encuentra el mal, como puede ser la corrupción, pues la misma corrupción es un determinado mal*[292].

Siguiendo el camino trazado por Tomás, encontramos que la participación hace que las cosas no sean iguales, encontrando en ellas, respecto al Creador, distintos grados de semejanza, desde la *Imagen* en las racionales, hasta el *Vestigio* en el resto[293]. Por lo tanto, las cosas

[292] *S. Th.*, I q. 48 a 3 co.: Malum importat remotionem boni, non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei, ut pote quod homo esset malus quia non habet velocitatem capore vel fortitudinem leonis.

[293] *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet crea-

son, pero no todas de la misma manera ya que en la naturaleza hay grados de perfección. El que haya participación del bien y la belleza del Creador, implica que las criaturas no poseen al bien totalmente: *Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II Metaphys*[294]. El bien será mayor en la medida en que, por participación, se aproxime al Sumo Bien, como estará más caliente en la medida en que se aproxime a lo más cálido: *Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género, así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios*[295].

Dios es la causa primera del ente. El ente, al estar participado, y al no ser *per se simpliciter*, da lugar a que *accidit malum in eo*; el que sea participado, y que no sea el sumo bien, permite que el mal acaezca. Según la simplicidad que tengan los entes, tanto más se acercarán al Sumo Bien y menos posibilidad tendrán de que les acaezca el mal.

---

tura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam.

[294] *S. Th.*, I q. 2 a 3 co.: Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime verax, sunt maxime entia, ut dicitur II Met.

[295] *S. Th.*, I q. 2 a 3 co.: Cur autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo, est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis,et cuiuslibet perfectionis: Et hoc dicimus Deus.

En las causas no hay que esperar que todas sean *per se*; en el ente finito hay que contar con la causa *per accidens*. Diremos pues, que la causa *per accidens* acaece en el ente finito. A diferencia de la causa *per se*, la causa *per accidens* inhiere en un sujeto, acaece: *Muchos son los modos de la causa, pero se encuentran pocos cuando se entienden resumidamente, o sea, en cierto modo compendioso. En efecto, de por sí (per se) e incidentalmente (per accidens) son entonces, dos modos. La otra división de causas se efectúa en cuanto algo se dice causa de por sí, (per se, por su propia índole); e incidentalmente, (per accidens)*[296]. Veremos cómo Santo Tomás explica un poco más que corresponde *ser* a cada causa: *Así el fabricante de la estatua es causa de por sí (per se) de la estatua, en cambio, Polícleto es causa incidentalmente (per accidens) en cuanto le acaece ser fabricante de la estatua*[297]. En orden a lo que nosotros perseguimos, es decir, probar la inherencia del mal en el sujeto, y que acaeciendo, su causa es *per accidens*, y que, por tanto, aún conservará bondad y belleza.

Creemos honesto preguntarnos porqué, siendo Dios Bueno y Bello, permite la fealdad y maldad en las cosas. Y si lo permite, ¿sigue siendo Bueno? ¿Sigue siendo Dios? Así como vimos que la deformidad de Jesús fue nuestra belleza, en todo lo que sucede y no es agradable, Dios saca de los males bienes mayores. Así como los tiempos divinos no son los tiempos nuestros, las cosas de Dios guardan un misterio que va más allá de lo que vemos. Él mismo se identificó con quien tiene hambre, está enfermo, está desnudo (Cfr. *Mt* 25, 31, ss.). Siguiendo el pensamiento del Aquinate, diremos que la causa tiende

[296] *In Met.*, lib. 3 l. 15: Alia divisio est causarum, secundum quod aliquid dicitur esse causa per se et per accidens. Sicut enim causa per se dividitur in universale et particulare, sive in prius et posterius, ita etiam causa per accidens. Unde non solum ipsae causae accidentales dicuntur causae per accidens, sed etiam ipsarum genera. Ut statuae factor, statuae causa est per se; Polycletus autem per accidens est causa, inquantum accidit ei factorem statuae esse. Et sicut Polycletus est causa statuae per accidens, ita omnia universalia continentia accidens, idest causam per accidens, dicuntur per accidens causae; sicut homo et animal, quae sub se continent Polycletum, qui est homo et animal.

[297] Cfr. *Ibid.*

de suyo a producir un efecto semejante a sí[298]. La causa *per se*, entonces, será la que intente, natural o elícitamente el efecto que produce. La causa *per accidens*, será la que produjo un efecto que de suyo no está intentado ni es semejante a sí.

La causa en cuanto causa es un ente, y por lo tanto, un bien. Es y actúa. Tiene ser y obra. El mal en cuanto mal es carencia de ser y carencia de bien. No tiene ninguna semejanza con la causa que lo produce. Provoca lo que es deficiente, privativo, carencia de perfección y de forma. Por donde se ve que falta también una de las condiciones requeridas para la causa *per se*. La causa que produce el mal no está ordenada a él, luego, no lo produce *per se*. Toda causa es algo positivo, llamada a producir algo positivo, un término en la acción. El mal, carencia de bien, es también carencia de ser, de elemento positivo, privación según explicamos más arriba, no puede ser término propio de una energía o de una virtud activa. La causa en cuanto causa es eficiente, produce un efecto, el mal, falta en el efecto, no procede de lo que la causa tiene de eficiente, sino por lo que tiene de deficiente[299].

Recapitulando, diremos que la causa *per accidens* es la que produce un efecto sin intentarlo, un efecto que no se asemeja, algo que no estaba ordenado a ella. Si el mal existe, tiene causa, y, siguiendo a Tomás, tomaremos la explicación que él da de las cuatro causas, es decir, material formal, eficiente y final. Desde luego, que para que acaezca en los entes, debe tener causa, pues el mal es la ausencia del bien que debe poseerse. El que a algo le falte su natural y debida disposición, esto es, el bien y la belleza debidas, no puede tener su causa más que en algo que le aparte de su disposición, como ejemplifica Tomás, no se mueve un cuerpo pesado sin que alguien lo empuje hacia arriba, como tampoco falla un agente en su acción a no ser por la presencia de algún obstáculo. El ser causa, esto es claro, no

[298] *S. Th.*, I q. 44 a 1 co.: Et Aristoteles dicit, in II metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

[299] *De Malo*, q. 1 a 3 co.: Si aliquis effectus malus causetur esse causa mala, quae est bonum defficens, tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens a bono deficiente.

le puede corresponder más que al bien que, por otra parte, es bello, porque nada puede ser causa más que en cuanto es ser, y todo lo que es ser, en cuanto tal, es bueno, añadiendo en el *Comentario a los Nombres Divinos*, Bello (c. IV) que, si nos detenemos en los cuatro géneros de causas, comprobamos que el agente, la forma y el fin, implican alguna perfección que pertenece a la razón de bien. Pero la materia, en cuanto que es potencia para el bien, tiene razón de bien. El hecho de que el bien sea causa del mal, y causa material, resulta evidente de lo dicho anteriormente. Pues ya quedó demostrado (q. 48 a. 3) que el bien es el sujeto del mal. El mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma, esto es, es lo "deforme" o lo que es lo mismo, feo. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin. Pues no sólo el fin tiene razón de bien, sino también de utilidad, porque está ordenado al fin. El mal tiene causa por lo que se refiere al agente, y no en cuanto tal, sino accidentalmente, que llamamos causa deficiente. Para demostrar esto hay que tener presente que el mal es causado de forma distinta en la acción y en el efecto. En la acción es causado por la ausencia de alguno de los principios de la acción, o del agente principal o del instrumental. La ausencia de movimiento en los seres puede deberse a la debilidad de su fuerza motora, como sucede en los niños; o por la incapacidad instrumental, como sucede en los lisiados. Por otra parte, el mal en alguna cosa, a veces es causado por el agente, otras veces porque el agente es defectuoso, o porque lo es la materia. El mal causado por la capacidad o perfección del agente se da cuando a la forma que el agente persigue, le acompaña necesariamente la privación de la forma. El mal no es una forma, sino una privación de la forma. Esto no quiere decir que quien padece un mal no posea una forma. Posee una forma indebida. El mal acaece, no en cuanto constituyendo un elemento positivo, sino indebidamente, privando el bien que debe tener el sujeto aludido. El ejemplo de Tomás es que a la forma del fuego le acompaña la privación de la forma del aire o del agua. Pues cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más fuertemente imprime su forma y así corrompe también las formas contrarias. Por

eso, la corrupción del aire y del agua es debida a la perfección del fuego. Pero esto sucede accidentalmente, porque el fuego no pretende anular la forma del agua, sino imprimir su propia forma. Pero haciendo esto, lo que causa lo hace accidentalmente. Pero si hay defecto en el efecto propio del fuego, por ejemplo, que no llega a calentar, esto se debe al defecto de la acción que, a su vez, es debido al defecto de algún principio, o a la indisposición de la materia, que no recibe adecuadamente la acción del fuego. Pero esto mismo, es decir, ser deficiente, le sucede al bien al que le compete, en cuanto tal, actuar. Es así como el mal de ningún modo tiene una causa, a no ser de manera accidental. Desde esta perspectiva podemos decir que el bien es causa del mal[300].

[300] *S. Th.*, I q. 49 a 1 co.: Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum Est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinet ad rationem boni, sed et materia, inquantum est potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, iam ex praemissis patet, ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, unde malum et corruptio aeris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens, quia

Debe haber *algo* que violente o quite lo que normalmente debería estar en las cosas, que haga que éstas no posean lo que deberían poseer, como el que arruina una imagen o un terremoto que devasta una ciudad. Un agente que obre al modo de causa, y que no tenga la intención de producirlo. El mal resulta, entonces, *praeter intentionem*, por lo que su causa no puede llamarse *per se* sino *per accidens*.

En cuanto a la relación con el principio de finalidad, recordando que *Omne agens agit propter finem* y aquello que atrae como fin es el bien[301]; todo aquel que obra, aun cuando no obre la realidad que es el bien, es decir, obrando mal, lo hace en razón de un bien aparente. El mal en cuanto tal no tiene causa final; cuando el mal acaece ocurre como una ocasión errada de la producción del bien. Vemos que, aún permaneciendo bajo la privación del bien debido, como, por ejemplo, en un enfermo al que le falta salud, la causa material del mal es un bien real y verdadero que, como vimos, permanece bajo la privación de dicho bien.

Recapitulando, diremos que, desde el punto de vista de la causa material, debemos decir que es algo positivo, un ente, un bien *a pesar de* la privación que en él acaece, ya que lo que tiene de ser sirve de soporte a la privación, y, por lo tanto, entra a constituir el mal como su elemento material. Si el mal consiste en la privación total o parcial de una forma accidental como la vista, la salud, el color, la forma, el bien que sustenta dicha privación y que constituye el sujeto malo o la parte material del mal es el ente ya constituido y perfecto

ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

[301] *SCG*, lib. III c. 2 n. 1-2: Quod omne agens agit propter finem. N.1 Ostendendum est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem. N.2 In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento; sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum.

con toda su perfección esencial. El sujeto ciego o privado totalmente de la vista es el hombre vivo, en posesión de alma y cuerpo, y el hombre vivo es también el sujeto que posee una vista deficiente. En estos casos la parte material del mal es un bien, pero *deficiente*.

Hemos visto, lo que de algún modo denominamos causas intrínsecas del mal, en lo que sería su forma, lo que tiene de privación de un bien debido. En su materia, en el sujeto que se ve privado de dicho bien. Y hemos indicado las clases en que el mal se divide por imperativo de las dos causas esenciales.

Quedaría por ver, para tener la visión global del tema, lo que denominamos como las causas extrínsecas: el *agente,* ya que en este caso no se puede hablar de causa eficiente; y la final. Es indudable que el mal, o la privación del bien debido a una cosa tiene causa. Los entes son por naturaleza buenos; dirigidos a un fin, a su perfección ontológica. Este fin es natural, y el orden natural es inexorable, por lo menos en lo que atañe a sus principios: *Dios no es bello en una parte y feo en otra, como a veces ocurre en las cosas particulares; ni bello en un tiempo y no en otro, como ocurre en las cosas cuya belleza está en el tiempo; ni tampoco es Él bello en relación con uno y no con otro, como ocurre en todas las cosas que están ordenadas a un determinado uso o fin pues, si se aplican a otro uso o fin, su armonía (consonantia), y por lo tanto su belleza, ya no se mantiene; ni tampoco Él es bello en un lugar y en otro no, como ocurre con algunas cosas porque a algunos les parecen bellas y a otros no, sino que Dios es bello para todos y simplemente. Ahora bien, hay dos clases de defectos de belleza en las criaturas: primero, hay cosas que tienen una belleza cambiante, como puede verse en las cosas corruptibles. Este defecto lo excluye de Dios diciendo, primero, que Dios es siempre bello en un único modo, y así cualquier alteración de la belleza está excluida. El segundo defecto de belleza es que todas las criaturas tienen una belleza que es en cierto modo una naturaleza [individual] particularizada*[302] .

[302] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis: unus, quod quaedam sunt quae habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet et hunc defectum primo excludit a Deo, dicens quod Deus semper est pulcher secundum idem et eodem modo et sic excluditur alteratio pul-

Ni los entes tienen la perfección formal que postula la naturaleza, ni las cosas actúan como deben actuar para conseguir su fin. En esto es donde acaece el mal en un sujeto. Para que el fallo se dé, ha sido necesario violentar la tendencia natural, hacer algo contra el orden natural, llevar al sujeto *malo* fuera de lo que naturalmente debería estar. Todo esto debe obedecer a alguna causa; esta causa no es la *per se*, sino *per accidens*[303].

El mal no es intentado por la causa que lo produce, ni se le asemeja, ni es término de una ordenación que pueda tender hacia él. Es un efecto *per accidens*, y también *per accidens* es la causalidad de quien lo hace.

El bien es la causa *per accidens*, del mal. Decimos que una cosa es mala, que se ve privada de la perfección que tendría, por ejemplo, al tener una virtud débil en la causa, o un defecto en el instrumento que

---

chritudinis; et iterum, non est in eo generatio aut corruptio pulchritudinis, neque iterum augmentum vel diminutio eius, sicut in rebus corporalibus apparet. Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturae habent aliquo modo particulatam pulchritudinem sicut et particulatam naturam; hunc defectum excludit a Deo, quantum ad omnem modum particulationis: et dicit quod Deus non est in aliqua parte pulcher et in alia turpis, sicut in rebus particularibus contingit quandoque; neque etiam est in aliquo tempore et in aliquo non, sicut contingit in his quorum pulchritudo cadit sub tempore; neque iterum est pulcher quantum ad unum et non quantum ad aliud, sicut contingit in omnibus quae sunt determinata ad unum determinatum usum vel finem: si enim applicentur ad aliud, non servabitur consonantia unde nec pulchritudo; neque iterum est in aliquo loco pulcher et in alio non pulcher, quod quidem in aliquibus contingit propter hoc quod quibusdam videntur pulchra et quibusdam non videntur pulchra, sed Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est.

[303] *In Div. Nom.*, c. IV l. 22: Et inde ulterius concludit quod malum est praeter viam quia motus qui est via ad non-ens, non per se terminatur ad malum; et iterum est praeter intentionem moventis, quia omnis intentio agentis fertur in bonum; et iterum est praeter naturam, quia non progreditur ab agente secundum convenientiam suae naturae, cum omne agens agat virtute boni; et ulterius est etiam praeter causam, quia non habet causam per se, sed solum per accidens, sive per causam intelligatur principium effectivum sive causa finalis; et sicut est praeter naturam ita est etiam praeter artem. Est etiam praeter diffinitionem rationis quae dirigit in operibus artis et praeter voluntatem quae manet in eis; et similiter est praeter substantiam subsistentem, quia non habet formam per quam subsistat, sed est privatio formae.

utiliza. Las dos, la causa principal y el instrumento, son causas que fallan en la acción, es decir, no obran como deberían, y entonces, al haber un defecto, decimos que hay mal. Por ejemplo, un músico que toca defectuosamente un instrumento, no tiene intención de hacer música defectuosamente, hay fallo, no de lo que tiene el agente, sino de lo que tiene de eficiente. Es un *per accidens* del agente en cuanto tal, que *accidit* en un ente. Y al ser un *per accidens* del ente, lo será también del bien. La causa primera del mal es en cierto modo un bien, pero no un bien que actúe como bien, sino un bien que actúe como deficiente y sin intención de producir lo que produce[304].

Hemos visto las causas, la formal, la material, y la eficiente respecto al mal. ¿Qué podemos decir de la causa final? Propiamente hablando, no existe. Como vimos, el mal tiene causa material y causa agente *per accidens*, no tiene causa formal, ya que, más que forma, es privación de ella, o privación de la forma que debe alcanzar. Causa final tampoco, porque el mal es una privación de orden, y por lo tanto, una carencia de ordenamiento al fin propio de las cosas: *El mal no tiene causa formal, sino más bien, privación de la forma. De modo similar, el mal no tiene causa final, sino más bien es la privación del fin debido*[305].

El mal nunca es un fin, no se hace el mal como fin, aunque, como es obvio, aquellos que obran el mal lo hacen pensando que persiguen un bien. Teológicamente hablando, aunque parezca lo contrario, no es causa final. El conjunto de seres que constituyen el universo no es una multitud amorfa de individuos aislados entre sí y sin ninguna relación entre ellos. Es un conjunto ordenado, del que resulta una unidad universal: *Al concepto de número y de tiempo sigue el de orden, porque a una especie de numero procede naturalmente otra y el tiempo es la medida del movimiento según un antes y un después. Por este mo-*

[304] *De Malo,* q. 1 a. 3 co.: Oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum sed bonum. Est ergo, duplex modus quo malum causatur bono. Uno modo, bonum est causa mali inquantum est deficiens, aliis modo, inquantum est causa per accidens, sed inquantum producit formam opositam

[305] *S. Th.*, I q. 49 a 1 co.: Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum.

tivo afirma que Dios es el orden de todas las cosas, porqué todas las cosas que provienen de Él son ordenadas[306]. Esto implica que, cada cosa debe ser considerada como parte, como individuo. El mal de un individuo es para él principalmente, mal y a veces puede ser que pase, que el mal que sufre una parte redunde en bien para el resto, como ocurre cuando se opta por el mal menor. Nunca se justificará el mal para obtener un bien menor al bien del que el mal priva. Pero sí, se hace para obtener un bien mayor al bien del que nos priva el mal. Por otra parte, vimos que toda causa produce un efecto semejante a sí. Dicha semejanza no puede ser unívoca en el caso de los entes. La causa unívoca produciría en el efecto una forma semejante en todo a su propia forma. La causa análoga, en cambio, produciría en el efecto una forma semejante a sí, pero con una forma *semejante* participada de la Causa, y, por tanto, imperfecta, como enseña Tomás en la q. 45 a. 7 de la *Prima Pars* de la *Summa.* En el caso del Bien, si el bien infinito al obrar produjera en el efecto una forma unívoca, y, por consiguiente, infinita, entonces excluiría completamente de sus efectos la forma contraria que sería el mal. Pero si el infinito, cuanto obra, no produce una forma unívoca, sino sólo análoga, limitada e imperfecta, no excluye totalmente de sus efectos la forma opuesta, en este caso, el Bien infinito, no excluye que acaezca el mal, o sea, la privación del bien.

Veamos la integridad en un ejemplo de Tomás. Para Tomás, de las criaturas, la más perfecta y bella, que lleva la significación del Altísimo, es el sol, que a diferencia de la luna, no es mutable. Por tanto, es siempre íntegra, es bello por ser luminoso, y conserva siempre su

[306] *In Div Nom.*, c. IV l. 3: Invenitur etiam, inter species quantitatis, aliqua mensura quae est numerus et haec etiam mensura attribuitur Deo qui est numerus rerum omnium; et determinatio multitudinis earum, quod ad rationem numeri pertinet, a divina sapientia procedit. Rationem autem tam temporis quam numeri sequitur ordo, quia una species numeri naturaliter est alia prior et tempus est etiam numerus motuum secundum prius et posterius. Unde consequenter dicit, quod Deus est ordo omnium, inquantum omnia quae ab ipso sunt, ordinata sunt. Est etiam inter species quantitatis, aliqua mensura quae est locus: locus quidem mensurat ambiendo corpus localiter, et hunc etiam Deo attribuit, qui immediate omnia ambit. Non solum autem habet ad res productas habitudinem mensurae, sed etiam habitudinem causae agentis et finis et ideo subiungit: et causa et finis.

integridad. Explica Tomás en qué modo se encuentra la semejanza divina respecto a él en precedencia y en primer lugar, respecto a la universalidad de las causas: *como las cosas convienen a la divina bondad, así como este sol sensible que es grandísimo superior a todos los cuerpos celestes en cantidad, totalmente luminoso, que no tiene ninguna mancha como la luna y está siempre luciente, a diferencia de la luna, cuya luz crece, disminuye y desaparece; si alguna vez parece eclipsarse aquello no sucede por la ausencia de luz en sí mismo, sino porqué su luz no puede ser vista a causa de la luna*[307]. El sol, para Tomás, es además imagen de la bondad divina según una gran resonancia de la divina Bondad ya que ilumina todas las cosas que están en grado de participar de su luz, y todavía su luz es exenta en grado eminente porque ninguna otra cosa puede igualar su luz, y extiende sobre todo el mundo visible el esplendor de sus rayos sea en alto que en bajo, ya que no sólo estos cuerpos inferiores, sino aunque los cuerpos celestes superiores son por él iluminados. Los rayos del sol, omitiendo iluminar muchos cuerpos que no están en grado de recibir la luz, iluminan las cosas que siguen, como omitiendo las nubes, iluminan aquello que se encuentra bajo las nubes, y en breve, no hay ninguna

[307] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Ostendit quomodo inveniatur similitudo Dei quantum ad praemissa; et, primo, quantum ad universalitatem causandi: et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita sol iste sensibilis, qui est maximus, transcendens omnia corpora coelestia secundum quantitatem et totus splendens, non habens aliquas nebulas sicut luna et semper lucens, ad differentiam lunae cuius lumen augetur et diminuitur et quandoque deficit; et quod aliquando eclipsari videtur, non est propter defectum luminis in ipso, sed quando lumen eius ad nos non pertingit propter interpositionem lunae; iste inquam sol, tamquam manifesta imago divinae bonitatis, secundum multam resonantiam ad divinam bonitatem, illuminat quaecumque possunt participare lumine eius et tamen lumen eius est superextentum, quia nihil potest pertingere ad aequalitatem luminis eius et extendit splendores radiorum suorum ad totum istum corporeum et visibilem mundum, tam sursum quam deorsum, quia non solum ista inferiora, sed etiam superiora corpora coelestia illuminantur ab ipso; et si est aliquid quod non participat lumine eius, hoc non est propter debilitatem vel parvitatem illuminantis virtutis in ipso, sicut est in candela quae propter parvitatem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium illuminat, sed quod aliqua a sole non illuminantur, est propter defectum eorum quae non possunt extendere se ad participandum lumen solis, propter hoc quod non sunt opportuna vel apta ad accipiendum lumen.

cosa que no alcance la causalidad del sol a causa de la grandeza excedente de su propio esplendor.

No sólo el hombre colabora en la obra del gobierno divino. Tomás le atribuye al sol ser lugarteniente divino en la conservación de la integridad de las criaturas, ya que si cualquier cosa no participa de su luz, aquello no se debe atribuir como debilidad o parvedad en poder iluminar, como sucede en la candela que a causa de la parvedad y debilidad de su luz ilumina un espacio pequeño; las cosas que no son iluminadas por el sol lo son por propio defecto que no se pueden extender a participar de la luz del sol, por esto mismo se dice que no son aptas para recibir la luz, ya que *muestra la semejanza divina en cuanto a los efectos que Dios produce en todas las cosas. Si está dicho que da el ser a todas las cosas a través de la creación, en ello hay también una cierta semejanza con su sol, el cual da el ser por generación. El rayo del sol perfecciona los cuerpos sensibles, en cuanto que por su virtud vienen conducidos a un estado perfecto, y aunque si por alejarse del sol sufren una cierta degeneración y envejecimiento, al regreso del sol son purificados y renovados, como los árboles y las plantas que florecen en primavera*[308].

Creemos poder afirmar que este tema señala el límite de la Filosofía y de la Teología Natural. No hay una respuesta meramente racional o filosófica al respecto. De una simple ausencia de bien,

[308] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Secundo; cum dicit: sed ad generationem... Ostendit similitudinem quantum ad effectus quos Deus facit in omnibus rebus. Dictum est enim quod divina bonitas dat esse omnibus per creationem, sed in hoc aliquam similitudinem eius habet sol, qui dat esse per generationem. Confert enim ad generationem sensibilium corporum, sicut quoddam universale agens et causa non univoca. Dictum est etiam quod Deus vivificat res et in hoc assimilatur ei sol, quod movet inferiora corpora ad vitam. Manifestum est enim quod ex radiis solis viventia generantur, non solum quae generantur sine semine, sed etiam in his quae semine generantur virtus solis operatur. Auget etiam quaedam quae ad actum vitae pertinent, scilicet nutrimentum et augmentum, quae ex virtute solaris luminis causantur, sicut et ceteri motus corporales. Perficit etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum eius virtute ad statum perfectum perducuntur et etiam si qua per elongationem solis corruptionem aliquam et vetustatem incurrunt, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt.

sea en la creación, donde se puede preguntar el por qué, o bien, tomando como ejemplo, además, (ya que el arte imita hasta en esto a la naturaleza) la ausencia de una forma debida en el arte, llegamos a concluir que lo feo, como lo malo, *per se* no existen. O dicho de otro modo, todas las cosas, aún corrompiéndose, conservarán algo de bondad y, por consiguiente, de belleza.

No obstante, el interrogante quedará abierto, y el lacerante problema del dolor que comporta el mal será motivo de múltiples frustraciones y conflictos en la relación del hombre con Dios, ya que, aunque los motivos que hacen sufrir al hombre, más allá que no sean causas misteriosas, sino que tengan a otros hombres como sujeto (por ejemplo, una guerra), hacen que el hombre mismo interpele a Dios exigiéndole una respuesta[309]. La respuesta, una vez más, debemos encontrarla en la Pasión de Jesús, siendo ésta, la Epifanía más grande del amor divino, el lugar dónde nuestra deformidad encontró la forma perdida. Sólo el Amor es la fuente más plena de la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento; esa respuesta ha sido dada por Dios al hombre en la Cruz de Jesucristo[310].

III. 1. 3 Conclusión

La integridad es una de las condiciones necesarias para definir como bella a una cosa; será ésta la cosa acabada, que no tenga ninguna merma en su forma, ninguna parte que no le corresponda, o bien, que le falte. Por ende, la cosa, cuando es íntegra, es bella y buena, y hará que ésta, más allá del factor subjetivo respecto al agrado o no que pueda tener el sujeto que la contempla, sea siempre, si se adecúa a sí misma, idéntica a sí misma, y por ende, bella y buena.

Por otra parte, encontramos también que las cosas no son como deben ser, que les falta aquel grado de perfección, de integridad, de belleza que deberían tener. Peor aún, encontramos inclusive, que la integridad física de una persona está mermada, sea por una en-

[309] Cfr. JUAN PABLO II, *Salvifici Doloris,* n. 5.

[310] Cfr. *Ibid.*, n. 13.

fermedad, sea porque un accidente la privó de algo que de por sí la perfecciona. Al respecto, lo que nos enseña el pensamiento tomista, es que aún cuando algo es carente de aquello que le falta para su perfección, queda en él "algo" que sigue sustentando un grado de bondad y, por ende, de belleza[311], ya que nunca serán totales el mal ni la fealdad; lo que sustenta al ente es "algo", y por ser, será bueno y bello[312]. El mal es la ausencia del bien debido, como lo feo es la ausencia de la forma debida, la falta de integridad. Nunca serán totales, ya que siempre tendrán como sustento el ente[313]; mejor dicho, le harán faltar al ente algo de bondad y de belleza debidas. Nunca son producidos por una causa mala que hace efectos malos, sino que son deficiencias en las causas. Por tanto, no puede darse un mal absoluto. Si se diera este mal, como ya dijimos, se destruiría a si mismo, porque al ser *Privatio*, ha de suponer un sujeto privado. Y al ser sujeto absoluto o carente de todo bien, debería carecer del sujeto que lo sustenta, el ente, y, por tanto, bueno y bello. No olvidemos la importancia que tuvo esta doctrina en su contexto histórico, a la hora de clarificar el principio del mal contra el catarismo[314]. Aún así,

[311] Piénsese, por ejemplo, en el Coliseo; aún faltándole gran parte del mismo, conserva un grado de belleza que hasta el día de hoy despierta admiración.

[312] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem in subiecto.

[313] *De Malo,* q. 1 a 3: Manifestum est, enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inherens.

[314] *In Symbolum Apostolorum*, I: Primus est error Manichaeorum, qui dicunt quod omnia visibilia creata sunt a diabolo; et ideo Deo solum attribuunt creationem invisibilium. Et causa huius erroris est, quia ipsi Deum asserunt summum bonum, sicut et verum est, et omnia quae a bono sunt, bona esse: unde nescientes discernere quid sit malum et quid bonum, crediderunt quod omnia illa quae sunt aliqualiter mala, simpliciter essent mala; sicut ignis, quia urit, dicitur ab eis simpliciter malus; et aqua, quia suffocat; et sic de aliis. Unde, quia nihil istorum sensibilium est simpliciter bonum, sed aliqualiter malum et deficiens, dixerunt, quod visibilia omnia non sunt facta a Deo bono, sed a malo. Contra hos ponit Augustinus tale exemplum. Si aliquis intraret domum fabri, et inveniret instrumenta ad quae impingeret, et laederent eum, et ex hoc reputaret illum fabrum malum, quia tenet talia instrumenta, stultus esset, cum faber ea teneat ad opus suum. Ita stultum est dicere, quod per hoc creaturae sint malae, quia sunt in aliquo nocivae; nam quod uni est nocivum, alteri est utile.

explicarlo desde este punto de vista es fácil, aunque, aceptarlo, no lo es tanto.

Hay desórdenes de tipo natural, catástrofes que dañan poblaciones enteras; más allá de la responsabilidad que las personas tienen en este tipo de accidentes[315], sigue el por qué sin respuesta, al menos desde el punto de vista de la mera razón. Más aún, si a lo largo de este trabajo queremos mostrarlo a Dios como artista, que hace cosas bellas, semejantes a sí, ¿por qué la deformidad y la enfermedad en los seres humanos, máxime si, al ser criaturas racionales son imagen del Verbo? Humanamente es inadmisible. Con la luz de la fe, en cambio, el misterio del dolor se transfigura. La respuesta la encontraremos en la Cruz. Sólo el problema del mal se esclarece a la luz del Verbo; sólo el problema del dolor se ilumina a la luz de la Cruz de Jesús[316]. Su deformidad fue el acceso a la belleza original perdida, *O Felix Culpa,* y cuando nos corresponda llevar nuestra parte de la Cruz, viviremos ayudados por la fe, sabiendo que *habéis de alegraros en la medida en que participáis de los padecimientos de Cristo, para que en la Revelación de su gloria exultéis de gozo* (1 *Pe* 4, 13). Si la belleza se abre como un instante fugaz de eternidad, el dolor que causa el mal, cuando deforme y prive de la belleza y alegría debidas, por la fe tendrá un sentido de trascendencia, ya que *Por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no ponemos los ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles* (*2 Cor* 4, 17-18).

III. 2 La claridad

En la época contemporánea a Tomás, y esto es casi un lugar común en la historia, la teología afirmó más que nunca el principio de la luminosidad[317]. Creemos importante agregar que, no sólo la teología católica consideró este aspecto, sino que el mundo musulmán

[315] Nos viene a la mente la construcción de barrios a los pies de Vesuvio.
[316] Cfr. JUAN PABLO II, *Salvifici Doloris,* n. 31.
[317] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval,* III, pp. 9-31.

lo tuvo muy en cuenta, sirviéndonos del contexto histórico en el cual Tomás vivió, vemos las cercanías del mundo islámico también al respecto: *Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es como una hornacina en la que hay una lámpara. La lámpara está en un recipiente de cristal, que es como un planeta brillante. Está iluminado por un árbol bendito, un olivo que no es de oriente ni de occidente*[318] . La cúpula de los alcázares y mezquitas servirá de espejo para captar y enviar a la tierra la luz de los cielos. Por eso, la recubrían de paños de oro o de revestimientos en ladrillos esmaltados ya que, la Luz perfecta debe ser percibida y presentida de este modo, ya que en estado puro, esto es, esencialmente, es incognoscible[319].

En armonía con su tiempo, para Tomás lo bello consiste en una cierta claridad y en una cierta proporción[320]. Este factor comporta una referencia implícita a la composición y a la disposición de las cosas. La primera lo hace, como vimos, desde la concepción de un mundo ordenado, e intenta dar razón de este orden desde la Revelación[321]; la segunda concibe un mundo que es hecho por Dios y que participa, según los grados del ente, en su bondad y belleza. Entrará aquí también la relación de Dios con sus criaturas; haciendo cosas semejantes a sí, pero no con el mismo grado de semejanza. La forma, al guardar una estrecha relación con la luz, aproximará de acuerdo con la luminosidad, a las cosas mismas con Dios, de acuerdo al grado de semejanza que tengan de Él[322].

---

[318] Corán, *Sura de la Luz*, XXIV, 35.

[319] Cfr. MICHON, J.-L., *Luces del Islam,* pp. 74-75.

[320] *S. Th.*, II-II q. 180 a 2 ad 3: Pulchrum consistit in quadam claritate et proportione.

[321] *S. Th.*, I q. 22 a 1 co.: Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est.

[322] *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam.

La *claridad* se erige como término fundamental de la metafísica de la luz, y es quien le aporta todo el vigor de su contenido analógico. Concretamente, esta metafísica entiende que cualquier forma natural ha de explicarse en primer lugar como una irradiación de la claridad primera, que es la divina. Así lo afirma Tomás de Aquino: *La forma es una cierta irradiación que proviene de la claridad primera*[323].

La *claridad primera* presentada en el texto, es un atributo divino. Es la luz divina, de carácter no sensible, pero capaz de *irradiar* luz a las formas sensibles, permitiendo que éstas sean conocidas por el sujeto, como modos de participación divina en las criaturas, gracias precisamente a la luz que reciben. Ellas están organizadas jerárquicamente en dos tipos de criaturas, según sean racionales, en cual la participación será por Imagen, o por Vestigio, en las irracionales[324]. Toda forma, será, por tanto, participación de la Luz. El Verbo, que crea las cosas, (Cfr. *Jn* 1, 3) es también la Luz verdadera (Cfr. *Jn* 1, 9) que irradiará su claridad en las cosas que crea.

La relación analógica entre la claridad y las formas que irradian claridad se especifica a través de dos términos, de los cuales el primero indica actividad y el segundo indica pasividad; se trata, respectivamente, de la luz y el resplandor (o esplendor). Ciertamente, sin luz, el sujeto contemplante y el objeto contemplado no pueden entrar en relación; sin luz, no podemos, de ninguna manera, apreciar la belleza que irradian las cosas, ya que sin la luz, todo sería feo, porque la luz embellece[325]. Esta capacidad sensible de la luz la abre

[323] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est.

[324] *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam.

[325] *In Ps.*, 25,V [*Sl* 26,8]: pulchrificat sicut lux, sicut dicit Ambrosius, quod sine luce omnia sunt turpia: Ezech. 43: ingressa est gloria domini portam.

al campo gnoseológico permitiendo la captación de las formas y por ellas, intuir más de su esencia.

Veamos ahora la relación entre la irradiación de la forma, participada de la Claridad Primera: *La forma es una cierta irradiación que proviene de la claridad primera*[326]: *irradiación* es un término cercano a *emanación*[327], usado por Tomás al referirse a la Sabiduría Divina que se manifiesta en las cosas; está emparentado a la *claridad primera* que, presentada en el texto, como vimos, es un atributo divino. Se trata de la participación de la luz divina, de carácter no sensible, pero que se *irradiará* en las formas sensibles, permitiendo que el sujeto, a través de lo irradiado por la forma, pueda encontrar un camino para llegar hasta Él. Así, el conocimiento que éste tenga de las formas[328], dependerá, en último término, de la *claridad* como atributo divino, haciendo notar en qué relación Dios se encuentra respecto a las cosas en que infunde la luz inteligible, presentando las siguientes relaciones: *la efusión, el exceso* y *la comprensión*. Sobre la primera dice Tomás que el bien supersustancial que es superior a toda luz, es sensible e inteligible, llamado Luz inteligible en cuanto que es Rayo y fuente de toda luz intelectual. Pero para que no se piense en la fuente como luz cerrada en sí misma, agrega que es una efusión exuberante de luz que emana de lo alto, para dar a conocer

[326] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: Forma est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate.

[327] *In Div. Nom.*, c. VII l. 2: quod divina sapientia est principium a quo tota cognitionis emanatio incipit et causa ipsam profundens et substantificatrix, inquantum facit esse sapientiam in unoquoque et perfectio, inquantum cognitionem ad perfectum adducit et custodia, idest conservatio et finis, quia in hoc terminatur omnis cognitio quod Deus cognoscatur. Est igitur divina sapientia et principium et causa ipsius sapientiae secundum se acceptae in communi; et omnis mentis, idest intellectus, quantum ad Angelos; et omnis rationis, quantum ad homines; et omnis sensus, quantum ad animalia.

[328] En el Oriente Cristiano se incluye al arte, ya que los íconos cumplen el requisito de irradiar la luz divina (Cfr. EVDOKIMOV, P., *Teologia della Bellezza*, pp. 222-228).

que las criaturas emanan de Él; agregando posteriormente que de su plenitud ilumina toda inteligencia que está en el mundo[329].

En este texto se puede apreciar, además, que para hablar de la claridad, se hace necesaria la intersección de la cuarta especie de la cualidad, en su concreción de forma, la tercera, bajo el aspecto de cualidad pasible, puesto que la relación del sujeto con la claridad es inicialmente, al menos desde un punto de vista gnoseológico, a través de la luz sensible, utilizando el sentido de la vista y, por último, la primera especie de la cualidad en su especificación de hábito, ya que lo claro, lo luminoso y lo resplandeciente, para formar parte de la determinación cualitativa de la belleza, tendrán que ser estados permanentes de la forma. Por tanto, la forma ya no será solamente bella por responder a una conveniencia establecida de antemano, sino que será bella porque participa e irradia la claridad primera de acuerdo al grado entitativo propio, arribando a la conclusión que la belleza sensible se convertirá así en epifanía de la Luz divina.

Creemos importante afirmar que, de las condiciones requeridas para que una cosa sea bella, la primacía la tiene la luz. A diferencia de la luz, la proporción supone el compuesto[330], la luz es un elemen-

[329] *In Div. Nom.*, c. IV l. 4: Deinde, cum dicit: igitur..., ostendit quomodo Deus se habeat ad ea in quibus lumen intelligibile causat; et ponit tres habitudines, scilicet: diffusionis et excessus et comprehensionis. Quantum ad primum ergo dicit quod supersubstantiale bonum, licet sit super omne lumen et sensibile et intelligibile, tamen nominatur lumen intelligibile, inquantum est quidam radius et fons omnis intellectualis luminis: et ne intelligatur fons in se solo consistens, subdit quod est effusio luminis desuper manans; et ut sciatur ad quos manat, subdit quod ex sua plenitudine illuminat omnem mentem supermundanam, quantum ad Angelos assistentes et circamundanam quantum ad ministrantes, quorum ministerio mundus iste gubernatur, et mundanam, quantum ad animas; et non solum a principio illuminat mentes, naturalem cognitionem eis praebendo, sed etiam renovat omnes intellectuales virtutes ipsarum, novum lumen superfundendo gratiae et gloriae et novarum revelationum.

[330] *In Libros de Sensu et Sensato,* l. 7 n. 4: Circa primum considerandum est quod sicut philosophus dicit decimo metaphysicae, ratio mensurae primo quidem invenitur in numeris, secundo in quantitatibus continuis, deinde ultimo transfertur etiam ad quantitates, secundum quod in eis potest inveniri excessus unius qualitatis super aliam, sive per modum intensionis, prout aliquid dicitur albedo maior, quae est in maiori superficie.Quia vero proportio est quaedam habitudo quantita-

to simple[331], sin número, peso y medida, no en grado absoluto, sino por comparación a lo corporal, ya que irradia en lo corporal[332]; por eso es predicada de Dios antes que la belleza[333], ya que Él es la máxima simplicidad[334].

Otra de las características de la luz, sea como la irradiación de la forma, o como la que ilumina, la encontramos al ser considerada fuente de belleza, pues es la sustancia misma del color al tiempo que la condición exterior de su visibilidad[335]. Veámoslo, por ejemplo, en los metales preciosos, en los mármoles, en las piedras preciosas, ¿de dónde proviene su belleza a no ser de su luminosidad? Haciendo uso de las *Etimologías*, el bronce (*aes, aer-is*)[336], el oro (*aur-um*)[337],

---

tum adinvicem; ubicumque dicitur quantum aliquo modo, ibi potest dici proportio. Et primo quidem in numeris; quia omnes in prima mensura, quae est unitas, sunt adinvicem commensurabiles. Communicant autem omnes in prima mensura, quae est unitas.

[331] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Postquam Dionysius tractavit de lumine, nunc agit de pulchro, ad cuius intellectum praeexigitur lumen; et circa hoc, duo facit, primo: praemittit quod pulchrum attribuitur Deo; secundo, ostendit modum quo ei attribuitur;

[332] *S. Th.*, I q. 5 a 5 ad 5: Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

[333] *In Div. Nom.*, c. IV l. 4: Postquam ostendit quomodo nomen sensibilis luminis in divinam praedicationem transferatur per quamdam similitudinem, nunc ostendit quomodo intelligibile lumen ei attribuatur; et primo continuat se ad praecedentia; secundo, prosequitur intentum; ibi: et dicendum...p dicit ergo primo quod haec quae dicta sunt per praedicationem sensibilis luminis de Deo et de similitudine eius ad ipsum, dicta sunt in libro de symbolica theologia, sed nunc oportet considerare quomodo laudetur bonum divinum, nomine intelligibilis luminis.

[334] *In Div. Nom.*, c. I l. 2: In Deo autem utraque indivisibilitas consistit, quia non dividitur actu nec potentia; et ideo signanter dixit: propter simplicitatem et unitatem et addit: supernaturalis impartibilitatis, quia nulla simplicitas aut unitas naturalium rerum, divinae simplicitati et unitati comparari potest.

[335] *De Malo,* q. 2 a 2 ad 11: Ad undecimum dicendum, quod omne quod comparatur ad alterum ut ratio eius, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam; unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma. Et propter hoc color et lumen sunt unum visibile, quia color est visibilis propter lumen.

[336] Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae,* XVI, T. 82, col. 570.

[337] Cfr. *Ibid.*, XVIII, T. 82, col. 583.

la plata (*ar-gentum*)[338] son bellos por el *aire,* iluminado por el sol, que incorporan a su materia y comenzando a resplandecer cuando le rozan los rayos exteriores: *naturale est ut metallorum splendor plus fulgeat*[339], es natural que el brillo de los metales resplandezca más al ser golpeado por otra luz. Como fuente de belleza estuvo también relacionada porque, desde la antigüedad, se la asoció con el calor[340]. Por eso se relaciona la belleza con la *formositas,* con ese principio de calor vital que obtiene su fuerza del alma, es decir, de una energía luminosa, como afirmará el siglo XIII[341]. Otro aspecto emparentado con lo mismo está al considerar la sustancia misma del cuerpo coloreado o su resplandor, bajo una iluminación externa; siempre se hace referencia a un centro luminoso: Color, *a calore ignis vel solis perficiuntur*[342]. El color, en este caso, el esplendor, procederá del calor del sol[343], cosa que acerca a Tomás con las *Etimologías* de Isidoro, dándonos un valioso elemento para ahondar en las raíces patrísticas del Aquinate.

El mundo es material y también, energético, vivo, y necesitará de su fuente, de la luz[344], esto es, del sol, para conservar su integridad, íntimamente ligada a él[345]. Siempre que se observa un cuerpo, por

[338] Cfr. *Ibid.*, XIX, T. 82, col. 585.

[339] Cfr. *Ibid.*, XVIII, T. 82, col 584.

[340] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval,* I, pp. 90-95.

[341] Cfr. *Ibid.*, pp. 78-79.

[342] Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae,* XIX, T. 82, col. 676.

[343] *De Potentia,* q. 10 a 4 ad 23: Ad vicesimumtertium dicendum, quod calor est a splendore: nam corpora caelestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem.

[344] *De Potentia*, q. 5 a 8 co.: Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

[345] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Ostendit quomodo inveniatur similitudo Dei quantum ad praemissa; et, primo, quantum ad universalitatem causandi: et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita sol iste sensibilis, qui est maximus,

ser proporcionado, se presentará simultáneamente divisible y activo. La divisibilidad responde a la cantidad, la actividad resulta de la luz que irradian los cuerpos celestes que rigen el mundo[346]. La belleza

transcendens omnia corpora coelestia secundum quantitatem et totus splendens, non habens aliquas nebulas sicut luna et semper lucens, ad differentiam lunae cuius lumen augetur et diminuitur et quandoque deficit; et quod aliquando eclipsari videtur, non est propter defectum luminis in ipso, sed quando lumen eius ad nos non pertingit propter interpositionem lunae; iste inquam sol, tamquam manifesta imago divinae bonitatis, secundum multam resonantiam ad divinam bonitatem, illuminat quaecumque possunt participare lumine eius et tamen lumen eius est superextentum, quia nihil potest pertingere ad aequalitatem luminis eius et extendit splendores radiorum suorum ad totum istum corporeum et visibilem mundum, tam sursum quam deorsum, quia non solum ista inferiora, sed etiam superiora corpora coelestia illuminantur ab ipso; et si est aliquid quod non participat lumine eius, hoc non est propter debilitatem vel parvitatem illuminantis virtutis in ipso, sicut est in candela quae propter parvitatem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium illuminat, sed quod aliqua a sole non illuminantur, est propter defectum eorum quae non possunt extendere se ad participandum lumen solis, propter hoc quod non sunt opportuna vel apta ad accipiendum lumen. Secundo; cum dicit: sed ad generationem... Ostendit similitudinem quantum ad effectus quos Deus facit in omnibus rebus. Dictum est enim quod divina bonitas dat esse omnibus per creationem, sed in hoc aliquam similitudinem eius habet sol, qui dat esse per generationem.

Confert enim ad generationem sensibilium corporum, sicut quoddam universale agens et causa non univoca. Dictum est etiam quod Deus vivificat res et in hoc assimilatur ei sol, quod movet inferiora corpora ad vitam. Manifestum est enim quod ex radiis solis viventia generantur, non solum quae generantur sine semine, sed etiam in his quae semine generantur virtus solis operatur. Auget etiam quaedam quae ad actum vitae pertinent, scilicet nutrimentum et augmentum, quae ex virtute solaris luminis causantur, sicut et ceteri motus corporales. Perficit etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum eius virtute ad statum perfectum perducuntur et etiam si qua per elongationem solis corruptionem aliquam et vetustatem incurrunt, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt.

[346] *De Potentia,* q. 5 a 8 co.: Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans uni formae remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus caelestibus, nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia, quia non sunt compositae ex materia et forma, sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate

propia de la primera es la proporción, la de la luz es el resplandor del color[347]. Por tanto, la cantidad será la expresión de la materia como tal, la luz, la manifestación de la forma de la corporeidad en general. Ahora bien, la nobleza de las cosas se mide según el grado de luminosidad diversamente coloreada; su belleza se calcula también de acuerdo con esa gradación[348]. Dios es Belleza Simple porque es Luz pura que hace participar en su Luz a sus criaturas. Si se afirma que *de la belleza divina derivan todas las cosas*[349], podemos afirmar con Tomás también que de su Luz Bellísima derivan las cosas[350].

Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris.

[347] *De Potentia,* q. 10 a 4 ad 22: quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reverberatio radii ad corpus clarum.

[348] *In Symbolum Apostolorum*, I: Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem.

[349] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: ex divina pulchritudine esse omnium derivatur.

[350] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum. Quomodo autem Deus sit causa claritatis, ostendit subdens, quod Deus immittit omnibus creaturis, cum quodam fulgore, traditionem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem traditiones fulgidae divini radii, secundum participationem similitudinis sunt intelligendae et istae traditiones sunt pulchrificae, idest facientes pulchritudinem in rebus.

No nos detengamos en el aspecto natural de las cosas, ya que el pensamiento de Tomás está embebido de sentido trascendente. El fin de su obra no es dar una mera explicación de la naturaleza, sino mostrar la analogía con el Creador, para que los hombres, por medio de ella, asciendan hasta Él.

Hay un sentido más profundo en el término luz y está dado cuando Tomás enseña el modo y el orden con el cual la luz viene donada a los hombres a través del don de la fe[351]. En primer lugar, agrega Tomás, a cada uno viene donada una luz intelectual según una medida bien definida, es decir, de acuerdo a la medida hecha por Dios para cada uno, ya que, como dice San Pablo: *A cada uno de nosotros está dada la gracia según la medida del don de Cristo* (*Ef* 4, 7); las cosas espirituales, una vez gustadas suscitan el deseo, mientras que, cuando eran ignoradas eran despreciadas. Después de la primera iluminación, gracias al conocimiento ya gustado de la verdad, aspiran a una luz mayor, la que viene infusa de modo más abundante sobre aquellos que más aún la desean. Los efectos de la gracia divina se multiplicarán según el deseo y del amor, según aquello de *Lc* 7: *Le están perdonados sus muchos pecados porque amó mucho*; descubriendo en este aspecto una cierta circularidad: la luz causa un aumento en el deseo de la luz, mientras que el deseo hace crecer la luz. La circularidad es naturalmente perpetua y así la luz divina lleva a las almas siempre más arriba a través del progreso, no todas del mismo modo, sino según su capacidad respecto a la luz; algunas apuntan con mayor atención a la luz infusa y son aquellas que más la desean y más la aprovechan[352].

[351] *De Veritate*, q. 14 a 1 ad 5: Perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

[352] *In Div. Nom.*, c. IV l. 4: Deinde, cum dicit: et tradit..., ostendit modum et ordinem quomodo traditur sanctis animabus lumen intellectuale; et dicit primo quod quidem traditur unicuique lumen intelligibile, secundum determinatam mensuram, secundum illud Ephes. 4: unicuique data est gratia, secundum mensuram donationis Christi; et quia spiritualia gustata desiderium excitant quae prius ignorata

La luz divina infundida en el alma enciende el deseo, ya que gustando lo que Él comunica el hombre, el mismo viene "herido" por el amor de Dios o, con palabras de Tomás, el hombre "padece" a Dios[353]. Los hombres, no son solamente nobles como criaturas, sino que aún aspirarán a más, ya que por la gracia se divinizarán[354] y, como consecuencia, serán "luminosos"[355]. La esencia de la belleza está en la Forma Indivisible, que es Luz (Cfr. *1 Jn* 1, 5), predicada de Jesús en modo eminente, cuando Él mismo revela ser la *Luz Del Mundo,* (*Jn* 8, 12), transmitiendo a los suyos ser también luz que participen

contemnebantur, post primam receptionem luminis, gustata iam cognitione luminis veritatis, magis desideratur, et magis desiderantibus magis immittitur: effectus enim divinae gratiae multiplicantur, secundum multiplicationem desiderii et dilectionis, secundum illud Luc. 7: dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum; sic enim quaedam circulatio attenditur, dum ex lumine crescit desiderium luminis et ex desiderio aucto crescit lumen. Circulatio autem secundum suam naturam perpetua est et sic semper divinum lumen extendit animas ad anteriora per profectum, non tamen in omnibus aequaliter, sed secundum proportionem ipsarum ad respectum luminis: quaedam enim diligentius respiciunt ad lumen immissum, quae magis desiderant et magis proficiunt.

[353] *S. Th.*, I q. 1 a 6 ad 3: Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, spiritualis homo iudicat omnia, etc., et Dionysius dicit, II cap. De divinis nominibus, Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina.

[354] *Catena Aurea In Lucam,* c. 2 l. 10: Divinum enim propositum est salus et deificatio singulorum.

[355] *Ad Eph.*, c. 5 l. 4: vos estis lux mundi. Sed contra dicitur de ioanne baptista: non erat ille lux; quomodo ergo fideles alii lux dicuntur? respondeo. Non dicuntur lux per essentiam, sed per participationem. Deinde cum dicit ut filii lucis ambulate, etc., concludit duas conclusiones. Dixerat enim, quod tenebrae fuerunt et quod nunc sunt lux. Et ideo primo concludit, ut se conforment ei, quod nunc sunt; secundo ut vitent ea quae prius fuerunt, ibi et nolite communicare. Prima in duas. Primo ponit admonitionem; secundo eam exponit, ibi fructus enim lucis, etc.. Dicit ergo: quia nunc lux estis, faciatis opera lucis, ergo ut filii lucis ambulate. Io. XII, 35: ambulate dum lucem habetis, etc.. Hoc autem exponit, cum dicit fructus enim, etc.. Ambulat autem quis ut filius lucis dupliciter. Primo quantum ad substantiam, vel genus operis; secundo quantum ad modum, vel intentionem facientis. Primo ergo ponit opera, quae oportet facere; secundo qua debent fieri intentione, ibi probantes, etc.. Dicit ergo: dixi ut ambuletis ut filii lucis, fructus autem lucis sunt opera fructifera et clara. Eccli. XXIV, 23: flores mei fructus honoris, etc..

de la Luz, que iluminen el mundo, ya que el mandato de Jesús es ser *luz del mundo* (*Mt* 5, 14)[356]. Siendo ésta la meta del camino, llegar a la *luz inaccesible* (Cfr. *I Tim* 6, 16), el Verbo antes de padecer por nosotros, mostró su gloria, su estado definitivo, nimbado de luz, a fin de no descorazonarnos ante la adversidad[357], pudiendo testimoniar, como Pedro, ser testigos oculares de Su Gloria[358] (Cfr. *2 Pe* 1, 17).

[356] *In Ev. Ioh.*, c. 12 l. 8: Fructum autem fidei consequenter ostendit: et primo ostendit suam dignitatem et virtutem, cum dicit ego lux in mundum veni. Quomodo Christus sit lux, expositum est supra I, 9: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem: et VIII, 12: ego sum lux mundi. In hoc etiam ostendit se habere divinam naturam. Esse enim lucem est proprium Dei, alia vero sunt lucentia, idest participantia lucem; sed Deus lux est per essentiam; I Io. I, 5: Deus lux est, et tenebrae non sunt in eo ullae. Sed quia, I ad Tim. VI, 16 dicitur, quod lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum videt, non poteramus accedere ad eum: et ideo oportuit quod ipse ad nos veniret. Et hoc est quod subdit in mundum veni; scilicet, ego sum lux inaccessibilis, qui ab errore eripio, et intellectuales tenebras solvo. Infra XVI, 28: exivi a patre et veni in mundum; supra I, 11: in propria venit etc.. Licet apostoli dicantur lux, Matth. V, V. 14: vos estis lux mundi, non tamen ea ratione qua Christus: ipsi enim sunt lux illuminata; quamvis aliquo modo, scilicet ministerio, illuminantes essent. Nec alicui apostolorum convenit dicere ego lux in mundum veni: quia, quando in mundum venerunt, adhuc tenebrae erant, et non lux: quia, ut dicitur iob XXXVII, 19, omnes involvimur tenebris.

[357] *S. Th.*, III q. 45. a 1 co.: Respondeo dicendum quod dominus discipulos suos, praenuntiata sua passione, induxerat eos ad suae passionis sequelam. Oportet autem ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliqualiter praecognoscat, sicut sagittator non recte iaciet sagittam nisi prius signum prospexerit in quod iaciendum Est. Unde et thomas dixit, Ioan. XIV, domine, nescimus quo vadis, et quomodo possumus viam scire? et hoc praecipue necessarium est quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero iucundus. Christus autem per passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret, non solum animae, quam habuit a principio suae conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc. Ult., haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam. Ad quam etiam perducit eos qui vestigia suae passionis sequuntur, secundum illud Act. XIV, per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum caelorum. Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suae claritatis ostenderet (quod est ipsum transfigurari), cui suos configurabit, secundum illud philipp. III, reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae. Unde beda dicit, super marcum, pia provisione factum est ut, contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata fortius adversa tolerarent.

[358] *Ad Hebreos,* c. 1 l. 2: Cognitio ergo divinae bonitatis, excellenter et antonomastice dicitur gloria, id est, clara cum laude notitia bonitatis divinae.

Este tema, capital aún hoy en la teología oriental, fue característico también del medioevo[359], no sólo cristiano, como vimos al comienzo de este capítulo. Suger lo plasmó en lo que llamaba "vidrieras sagradas". No fue un mero impacto estético: esas vidrieras dejaban transparentar la luz, dándole color a través de los vidrios a aquellos que eran representados, es decir, los ciudadanos de la Jerusalén Celeste que servían como ejemplo para quienes iban al Templo a encontrarse con Él[360]. La variedad policromática de la luz vertida en el Templo, hacía resonar en el alma aquella variedad de piedras preciosas y de colores con que se describe en el Apocalipsis la Ciudad Futura, la Esposa del Cordero: *Tenía la Gloria de Dios. Su resplandor era como el de una piedra muy preciosa, como jaspe cristalino. Tenía una muralla grande y alta con doce puertas... El material de esta muralla jaspe y la ciudad es de oro puro semejante al vidrio puro. Los pilares de la muralla están adornados de toda clase de piedras preciosas, el primer pilar de jaspe, el segundo de zafiro, el tercero de calcedonia, el cuarto de esmeralda, el quinto de sardónica, el sexto de cornalina, el séptimo de crisólito, el octavo de berilo, el noveno de topacio, el décimo de crisoprasa, el undécimo de jacinto, el duodécimo de amatista. Y las doce puertas es una perla; y la plaza de la ciudad es de oro puro, transparente como el cristal* (*Ap* 21, 10-12; 18-21)

Por esto mismo, estamos en grado de afirmar que, en la pintura y arquitectura góticas, por sus funciones esencialmente religiosas, asumen la luz y el color, un sentido trascendente. La luz aparece como un símbolo a través de la ficción de un sistema de vidrieras que figuraba un sistema de *iluminación sobrenatural;* es decir, mediante un sistema que la presentase desprovista de su condición *de medio físico* imprescindible para percibir la realidad de una manera obje-

[359] Con el afán que la Iglesia vuelva a respirar "a dos pulmones", es importante tener en cuenta la *Guida della Pittura,* un libro anónimo que sirve aún hoy de guia a los iconógrafos del mundo bizantino. Recomendamos la lectura de los siguientes capítulos: *Come si dorano le immagini*, p. 47, y especialmente, *La Trasfigurazione*, p. 130.

[360] SUGER DE SAINT-DENIS, *De Consecratione*, VI: illo urbano et approbato in circuitu oratoriorum incremento, quo tota sacratissimarum vitrearum luce mirabili et contiuna interiorem perlustrante pulchritudinem entiteret.

tiva y que, en cambio, proporcionase una referencia simbólica de lo sagrado[361]. Esta luz que atraía hacia sí a las almas, era figura de la luz velada por el pecado: si el pecado no hiciera opaco el cuerpo, el alma percibiría directamente los fuegos del amor divino[362], sin olvidar que, en la Gloria, tendremos la visión sin velo. Viéndolo desde otra perspectiva, Dios es el Sumo Bien, su Hijo, al encarnarse, elevó la naturaleza caída. Por tanto, en el cuerpo de Cristo, Dios sus criaturas, el universo corporal y el universo espiritual vuelven encontrar su unidad original. Jesús, y el Templo, que es su símbolo[363], son considerados como el centro del cual todo procede y en el que todo se ilumina, la Trinidad, el Verbo encarnado, la Iglesia, la humanidad, la criatura.

Como temática común, y a modo de lo que fue el medioevo, evoquemos a Dante. Cuando representa las almas del Paraíso, y también a los bienaventurados después de la resurrección, se muestran como especies luminosas[364]. Es importante señalarlo, ya que el arte no hacía otra cosa que desvelar el mundo espiritual. La *luz gótica,* a través del brillo dorado de los fondos de las pinturas o por medio de la coloreada y cambiante luz de sus vidrieras, confiere a los objetos, figuras o elementos arquitectónicos en el interior del Templo, una dimensión de trascendencia. La, por llamarla de algún modo, "obsesión" de la luz, en relación con el espacio arquitectónico, fue el punto de partida para convertir el interior del Templo en un ámbito

[361] Cfr. NIETO ALCAIDE, V., *La Luz, Símbolo y Sistema Visual*, p. 13.

[362] *In Ev. Ioh.*, c. 1 l. 8: secundum chrysostomum, ut sit expressivum multiplicis beneficii. Quasi dicat: non solum hoc beneficium collatum est nobis per incarnationem verbi, scilicet quod efficiamur filii Dei, sed etiam quod videamus gloriam. Oculi enim debiles et infirmi lucem solis non possunt videre; sed tunc eam videre possunt, cum in nube vel in aliquo corpore opaco resplendet. Ante incarnationem enim verbi mentes humanae erant invalidae ad videndum in seipsa lucem divinam, quae illuminat omnem rationalem naturam; et ideo ut a nobis facilius cerni contemplarique posset nube nostrae carnis se texit, iuxta illud Ex. XVI, 10: respexerunt ad solitudinem, et viderunt gloriam domini in nube, idest verbum Dei in carne.

[363] Cfr. CARRAZ, D., *L'Architettura Medievale in Occidente,* pp. 82-94; HANI, J., *El Simbolismo del Templo Cristiano,* pp. 47-53.

[364] Cfr. ALIGHIERI, D., *Paradiso*, I y ss.

desprovisto de relaciones materiales y similitudes con el espacio natural. La idea de una atmósfera sobrenatural, fue el desarrollo de un simbolismo que, por analogía, relacionó, tomado de la Revelación, a la luz con lo divino. Lo mismo sucedía con los retablos y las imágenes. No sólo encontramos en ellas una similitud en la forma con el mundo oriental, sino también por la profusión de los colores, realzando la nitidez y la claridad. Bastará recordar a Duccio y Giotto, para darnos cuenta de lo que decimos[365].

En cuanto al modo en que Santo Tomás sostuvo que la claridad era condición de lo bello, empleaba el siguiente concepto sea literalmente, o bien, en sentido figurado, teniendo para ello la referencia del arte. Así, cita como ejemplo de dicha claridad, un color nítido, pero también habla de la claridad espiritual: *Llamamos bello al hombre cuando sus miembros guardan las proporciones adecuadas en sus dimensiones y disposición, cuando su color es claro y nítido. Así pues, se debe también llamar bella a una cosa cuando posee la claridad, espiritual y corporal, propia de su género, y cuando está constituida con adecuada proporción*[366].

En este contexto, el concepto de claridad se utiliza al mismo tiempo en sentido literal "colores claros y nítidos" y figurado "la claridad espiritual y moral", siendo lo espiritual fundamento de lo corporal: *La belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga unos miembros corporales bien proporcionados junto con una cierta claridad del color. Igualmente, la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre, entendida como conjunto de sus actos, sea bien proporcionada de acuerdo con una claridad espiritual de la razón*[367].

---

[365] Cfr. JANELLA, C., *Duccio di Buonninsegna*, pp. 20-32; BELLOSI, L., *Giotto*, pp. 101-147, en *Dal Gotico al Rinascimento*.

[366] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ, et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in ceteris accipiendum quod habet claritatem sui generis, vel spiritualem, vel corporalem, et secundum quod est in debita proportione constitutum.

[367] *S. Th.*, II-II q. 145 a 2 co.: Pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proporcionata cum quadam coloris claritate. Et similiter pulchritude spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proporcionata secundum spiritualem rationis claritatem.

Santo Tomás, fiel a su época, sea al arte como al pensamiento, aplicó la interpretación hilemórfica a la claridad, circunscribiéndola a la forma, es decir, a la esencia de la cosa que trasluce su aspecto hacia el exterior, y él mismo sostuvo que la claridad del cuerpo proviene de la claridad del alma, cuyo estado perfecto será en la Gloria[368].

La conclusión que sacamos de la lectura de Santo Tomás sobre el concepto de claridad prueba que, a su modo de ver, era el fundamento de la belleza, tanto en el aspecto de las cosas cuando correspondía a su esencia, como su esencia cuando se revelaba en su aspecto. Tal concepción, implicaba que la belleza no se debe sólo al aspecto de las cosas, sino también a su esencia, es decir, a la identidad consigo misma. Si el santo es aquel que cumple lo que Dios pensó para sí desde toda la eternidad, será, por tanto, más que ningún otro ser idéntico a sí mismo, y por tanto, un ser luminoso, como vimos de los testimonios de Nuestro Padre Santo Domingo. Además, esta concepción implicaba también que la belleza reside, por consiguiente, en las cosas mismas, más allá que al contemplarlas, podamos descubrir a Aquel que las crea.

Por último, veamos otro aspecto de la claridad. Tomás ve en la luz el principio de unidad de las cosas, sobre todo, en referencia al analogante principal de la luz, esto es, el sol. Explica cómo la imagen expuesta se encuentra en el sol diciendo que, como conviene a la bondad divina, no de manera principal, sino según un criterio de imagen visible; la luz solar congrega y convierte a sí todas las cosas, siendo el sol el congregante, donde podemos ver la unidad en la diversidad manifestada como una sinfónica melodía. Aquellas que ven, agrega Tomás, *desean la luz del sol para ver; aquellas que son susceptibles de movimiento también; aquellas que son iluminadas y aquellas que son calentadas desean la luz del sol en cuanto es necesaria para estas acciones; y análogamente todas las cosas que están contenidas, es decir, que dependen y están causadas por los rayos esplendentes del sol, que en griego se llama ιλιος, porque reúne todas las cosas corpóreas ha-*

[368] *In IV Sent.*, d. 44 q. 2 a 4 co.: ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus.

ciéndolas indestructibles y recogiendo las dispersas, en cuanto que las cosas están en sí mismas separadas; juntas lo desean sea para ver, sea para moverse, sea para recibir la luz o el calor, o porqué en cualquier otro modo desean de ser contenidas por su luz[369]. ¿Qué otra imagen mejor que ésta podemos encontrar del mundo natural, sombra del futuro, que fundamente la danza en torno al Cordero en el Paraíso, como lo inmortalizó el Beato Angélico, para intentar comprender aquello que nos espera? Y el mismo Juan de Fiésole diseña la danza en forma de círculo, ya que, como para Tomás, el círculo es la figura más perfecta. Es el movimiento de los ángeles en torno a Dios; en la vida futura lo realizaremos juntamente con ellos[370].

Lo que anhelaban los medievales, y con ellos, Tomás, fue una *Luz Apacible*[371], que no tenga las limitaciones del período invernal, y que

[369] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Deinde, cum dicit: secundum eamdem rationem..., ostendit quomodo praedictorum similitudo in sole inveniatur; et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita non principaliter, sed secundum rationem imaginis, lumen solare congregat et convertit ad se omnia. Ea enim quae vident, desiderant lumen solis ad videndum et ea quae moventur et quae illuminantur et quae calefiunt desiderant lumen solis, ut ad hoc necessarium; et similiter, quocumque modo aliqua contineantur, idest dependeant vel causentur a fulgoribus solis et ideo nominatur in Graeco ilios, scilicet quia facit omnia corpora esse indestructibilia et congregat dispersa, inquantum ea quae sunt in seipsis separata, communiter ipsum desiderant: aut ad hoc ut videant aut ad hoc quod moveantur aut ad hoc quod illuminentur aut ad hoc quod calefiant aut qualitercumque contineri a virtute luminis desiderant.

[370] *In Div. Nom.*, c. IV l. 7: Intellectualis ergo operatio qua mentes angelicae Deum contemplantur circulari motui comparatur, quia uniformiter se habent in Dei contemplatione et ipse Deus est sine principio et fine; et ideo dicit quod mentes angelicae, quae sunt divina participatione uniformes, dicuntur moveri circulariter intelligendo Deum, inquantum moventur unite, idest uniformiter, per illuminationes ex pulchro procedentes et bono, quae sunt sine principio et sine termino.

[371] Tal es el título de una biografía novelada sobre Santo Tomás de Aquino, escrita por LOUIS DE WOHL, Ed. Palabra, 1983. Un estudio interesante sobre la iconografía tomista que relaciona al Aquinate con esta luz apacible, lo da DOMINGO ITRURGAIZ, *Iconografía de Santo Tomás de Aquino*, en "La Ciencia Tomista", CIV, (1977) pp. 322-323, cuando afirma que "(Tomás) nace a la iconografía cristiana con el resplandor del astro luminoso... Este emblema iconográfico va a ser predicado de él como un elemento propio y presentado en múltiples combinaciones... La asignación del atributo solar adquiere su plena dimensión

tampoco sea cegadora. Justamente por eso, abril fue el mes, para el hombre de la Edad Media, más hermoso del año, el mes en el cual la Pascua es celebrada más frecuentemente. Sin perder de vista lo que Tomás escribe del sol, afirmando que *el rayo del sol perfecciona, ya que por él las cosas vienen conducidas a un estado perfecto, y, alejándose de él sufren una cierta degeneración y envejecimiento; cuando retorna en primavera, en cambio, purifica y renueva todo*[372]. Contemporáneamente a Tomás, se presentaba a abril bajo la figura de un rey majestuosamente sentado, con una rama tierna en una mano y el cetro en la otra. Así fue cantado por los trovadores: *Rey de la Juventud*. Nuestros viejos poetas parecen no haber percibido más que el encanto primaveral de la naturaleza, anhelando un día gozarla sin fin. El comienzo de la primavera, el claro sol de Pascua, los huertos cubiertos de flores bajo la amenaza de un cielo variable, producían mayor alegría en el corazón del campesino del siglo XIII que los días del verano[373]; veían el anticipo de la Luz sin ocaso, en la que nos veremos envueltos después de la Pascua definitiva. Por tanto, junto con *El Hermano Sol,* cabe loar a *Nuestra Hermana la muerte corporal*, que nos permitirá, *si no nos encuentra en pecado mortal* (Dios no lo permita), entrar en la Jerusalén Celeste.

III. 3 La Proporción

Si hay algo que puede, juntamente con la luz, caracterizar la Edad Media desde el punto de vista doctrinal y, por ende, artístico, es la

en el entorno histórico de la Edad Media... A Santo Tomás analógicamente se le aplica ese atributo, (creemos nosotros oportuno agregar, por lo que encontramos que escribió y significó para Tomás el sol) como manantial y origen de un cuerpo doctrinal teológico y filosófico que irradió a los hombres de su época, los cuales, en agradecimiento, lo enaltecieron considerándolo el sol de la Edad Media".

[372] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Perficit etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum eius virtute ad statum perfectum perducuntur et etiam si qua per elongationem solis corruptionem aliquam et vetustatem incurrunt, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt.

[373] Cfr. MÂLE, E., *El Arte Religioso del Siglo XIII en Francia*, p. 99.

proporción. Antes de la irrupción de la luz en la cosmología medieval, se trataba de trasladar a la metafísica la noción de la proporción[374]; luego se pasa al concepto de la iluminación de la forma ontológica. Lo bello será, además, el resplandor de la forma sustancial o actual sobre las partes de la materia perfectamente proporcionadas y determinadas[375]; evocando así el esplendor de los colores y su relación con la proporción de los miembros. Lo bello, en general, exigirá la proporción de determinadas cosas entre sí, bien de las partes sensibles, de principios metafísicos, de facultades espirituales, de acciones morales o de cualquier aspecto que sea. Esta interadaptación de los elementos constituye la *materia* de lo bello. En cuanto a su *forma,* surge de la unidad clara y brillante de la razón ejemplar divina que resplandece sobre la materia. La belleza será la irradiación de la luminosidad objetiva de la forma indivisible; la superabundancia de la luz formal, prodigalidad sin trabas de la forma divina impregnando todas las armonías y confiriéndoles un sentido, conforme a la mente divina[376]. Un hombre será bello no solamente porque esté bien proporcionado y tenga un armonioso colorido, sino en la medida en

[374] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval,* II, pp. 116-121.

[375] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: ex pulchro causantur omnes essentiae substantiales entium. Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est.

[376] *De Ver.* q. 2 a 4 ad 2: Ad secundum dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscuiusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum propria ratio et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago patris perfecte eum imitans, scilicet filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum tamen nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quid imitetur; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria eius ratio: et eadem ratione est propria ratio alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantum ipsa res est una, quam omnia imitantur: sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod

que su apariencia ponga de manifiesto el dominio de la razón divina sobre él mismo, es decir, sea *idéntico a sí mismo*[377]. Y, asimismo, el espíritu será bello en la medida en que realiza la perfección de la Forma, que es la razón de su ser, en las facultades y acciones que le son proporcionadas[378].

No obstante la irrupción del realismo aristotélico en el pensamiento teológico de Tomás de Aquino, vemos que, aunque atenuado, queda en él como en sus contemporáneos, que la forma será además, participada de la belleza divina, es decir, análoga; la percepción de la realidad como participada de Dios conducirá a la consideración analógica: si la belleza no es otra cosa que el resplandor de la Forma sobre la materia que irradia en su interior y hace brillar en el exterior, parece evidente que la apariencia sensible no puede ser sino la manifestación aparente de un principio simple, inmaterial y trascendente[379].

Otro factor que agrega Tomás al incluir la proporción en la belleza está ligado al concepto de armonía. De la determinación de la cantidad nace la proporción, que es la relación de una cantidad a otra, entablando así las proporciones

---

res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscuiusque.

[377] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est.

[378] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Ostendit quomodo praedicta Deo attribuantur: et primo, quomodo attribuatur ei pulchritudo; secundo, quomodo attribuatur ei pulchrum; ibi: pulchrum autem...dicit ergo primo quod Deus qui est supersubstantiale pulchrum, dicitur pulchritudo propter hoc quod omnibus entibus creatis dat pulchritudinem, secundum proprietatem uniuscuiusque: alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia huius et illius corporis. Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum.

[379] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval*, I pp. 89-91.

hay algunas que son conformes a la naturaleza y a la condición de las cosas y otras que no son conformes; las proporciones que respectan a los sonidos se llaman armonías, por analogía agrega, además, armonías[380]. Pero respecto a la cantidad continua va resaltada la noción misma de continuidad, estableciéndose así las composiciones. En el concepto de continuidad comprende que la propiedad que se pueda dividir; ahora bien, la división forma parte del concepto de todo y parte, porque la parte es aquello en que se divide el todo y por esto agrega la totalidad de las partes, siendo ésta bella y armónica[381]. Podemos comprender ahora por qué la Edad Media tuvo la pasión del orden. Organizó el arte como había organizado el dogma, el saber humano, la sociedad[382]. Orden y proporción son característicos de este sistema; si bien se distinguen, se complementan y necesitan.

[380] *De Anima,* lib. 1 l. 9 n. 135: Constat quod harmonía proprie dicta est consonantia in sonis; sed isti transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proprotionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contraries. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commitionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis.

[381] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: Deinde, descendit ad res corporales: in quibus, primo, considerantur differentiae ad quantitatem continuam pertinentes; et dicit quod ab ipso causantur omnes parvitates, aequalitates, magnitudines rerum omnis naturae corporalis. Differentiae autem quantitatis sunt magnum et parvum, quorum medium est aequale, ut dicitur in X metaph.. Haec autem signant quantitatem indeterminatam; sed quaedam aliae sunt quae significant quantitatem determinatam, ut bicubitum, tricubitum; et ad huiusmodi exprimenda, subdit: mensurae omnes. Ex determinatione autem quantitatum, consurgit proportio quae est habitudo unius quantitatis ad aliam; et ideo subdit: existentium proportiones. Proportiones autem quaedam sunt convenientes secundum naturam et conditionem rerum et quaedam non convenientes; proportiones autem in sonis vocantur harmoniae et, per quamdam similitudinem, proportiones convenientes quarumcumque rerum harmoniae dicuntur; unde subdit: et harmoniae. Est autem, in quantitate continua, considerare ipsam continuitatis rationem; ad quam pertinet quod subdit: et concretiones. De ratione autem continui est quod dividatur; divisio autem constituit rationem totius et partis, quia pars est in quam dividitur totum; et ideo subdit: totalitatis partes.

[382] Cfr. MÂLE, E., *El Arte Religioso en Francia en el Siglo XIII,* pp. 27-28.

Las cosas serán proporcionadas si están ordenadas, constituyendo entre ellas un todo armónico[383].

La simetría, modo de entender también la proporción,[384] gobierna la imagen gótica con mucho más rigor tal vez que la imagen románica. La novedad consiste en que aquélla no se aplica más a lo imaginario, sino a la percepción, que respeta las proporciones verdaderas. La geometría existe tan sólo para ofrecer a cada figura el armazón ejemplar que, según el plan divino, manifiesta el modelo de todas las criaturas visibles. Por otra parte, estas imágenes no tendrían ningún sentido si permaneciesen aisladas. Le corresponde al maestro de obras relacionarlas, a fin de que colaboren, en orden, en la representación del conjunto del universo creado. La naturaleza es, en efecto, una, como Dios del que emana, y es en su totalidad como la Catedral, un conjunto articulado en que cada parte significa en la totalidad, ya que también pretende representarla. Su decorado no se reduce a una selección de cosas arbitrarias; *Al concepto de número y de tiempo sigue el de orden, porque a una especie de número procede naturalmente otra y el tiempo es la medida del movimiento según un antes y un después. Por este motivo afirma que Dios es el orden de todas las cosas, porque todas las cosas que provienen de Él son or-*

[383] *SCG*, lib. II c. 16 n. 10 Amplius. Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens et prima causa, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius ipse sit causa.

[384] *Sent. Lib. Eth.*, lib. 5 l. 5 n. 5: Est etiam in talibus considerandum quod in his quae sic sunt proportionalia, quae est proportio unius ad alterum, eadem est proportio totius ad totum. Puta, si quae est proportio decem ad octo, eadem est proportio quinque ad quatuor, sequitur ulterius quod quae est proportio decem ad octo et quinque ad quatuor, eadem etiam sit proportio decem et quinque simul acceptorum quae sunt quindecim, ad octo et quatuor simul accepta, quae sunt duodecim: quia hic etiam est sesquiquarta proportio.

denadas[385]. La creación difunde un reflejo múltiple de la simplicidad divina. Esta concepción supone la existencia de un parentesco entre todas las partes de la creación y entre ellas establecen armonías[386], ya que la armonía no es sino la reducción de lo múltiple en uno, de lo desigual en lo igual y de lo diverso en lo homogéneo mediante la coadaptación y la consonancia[387].

La ordenación de un conjunto es lo que el artista debe presentar de cada cosa, una imagen de plenitud, ya que lo que se suprime de la perfección de las criaturas, se le suprime a la perfección misma de Dios[388].

[385] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Invenitur etiam, inter species quantitatis, aliqua mensura quae est numerus et haec etiam mensura attribuitur Deo qui est numerus rerum omnium; et determinatio multitudinis earum, quod ad rationem numeri pertinet, a divina sapientia procedit. Rationem autem tam temporis quam numeri sequitur ordo, quia una species numeri naturaliter est alia prior et tempus est etiam numerus motuum secundum prius et posterius. Unde consequenter dicit, quod Deus est ordo omnium, inquantum omnia quae ab ipso sunt, ordinata sunt.

[386] *Sent. Lib. Eth.*, lib. 1 l. 1 n. 1: Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium.

[387] *De Anima,* lib. 1 l. 9 n. 4: Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis: sed isti transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proportionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contrariis. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commixtionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis. Sed constat quod neutrum istorum est anima; ergo anima non est harmonia. Quod autem anima non sit compositio sive proportio compositionis, patet. Isti enim accipiunt animam, ut substantiam quamdam; sed illa duo sunt accidentia; non ergo idem sunt.

[388] *In Div. Nom.*, c. V l. 1: Ex his igitur exemplis, concludit ulterius quod nos possumus ex praemissis sicut ex quibusdam similitudinibus obscuris, idest deficientibus a divina repraesentatione, ascendere ad universalem causam omnium per similitudinem causarum particularium, ut sic, oculis mentis transcendendo

El hombre gótico tuvo su propia identidad. Sus representaciones muestran que escapa a las deformaciones que la edad, el trabajo o que el placer imprimen; las figuras humanas son bellas, tienen la gracia y la frescura de la plenitud. Los santos rien, Nuestra Señora da de mamar a su Hijo; no son más las figuras hieráticas del románico. Deformar su cuerpo en un exceso de realismo o bien, como hacían los imagineros románicos, para adaptarlo a la ley del cuadrado, significaría disminuir la perfección de Dios[389]. Las armonías racionales que lo unen a la creación deben trasplantarse en su imagen, puesto que ellas gobiernan sus formas específicas. Vemos hasta que punto, el arte fue en este período un reflejo de la idiosincrasia[390].

Igual que los pensadores de su tiempo, Santo Tomás concibió la proporción de manera más amplia que los filósofos de la Grecia antigua. Estos últimos la interpretaban en el sentido pitagórico, cuantitativa y matemáticamente, por lo que podían advertirla sólo en las cosas materiales[391]. Tomás de Aquino conocía también aquella concepción cuantitativa de la proporción, relación determinada de una cantidad a otra, pero personalmente emplearía el concepto

omnia mundana, contemplemur omnia simpliciter esse in Deo, qui est omnium causa et quod ea quae sibi sunt invicem contraria, prout sunt in suis naturis, in Deo praeexistunt simpliciter et unite. Quae enim est proportio particularis causae ad suos effectus, eadem est proportio universalis causae ad omnia.

[389] Al respecto, en Tomás desaparece la concepción tan difundida en el románico del *Homo Cuadratus.*

[390] *S. Th.*, I q. 3 a 7 co.: Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest

[391] Cfr. GHYKA, M., *Filosofía de la Mísitica y el Número,* pp. 51-68.

más amplio, entendiendo por proporción cualquier relación de un miembro a otro[392].

La proporción así concebida englobaba, en el sistema tomista, no sólo relaciones cuantitativas, *conmensuratio,* sino también cualitativas, *convenientia,* no sólo las proporciones del mundo material sino también las del mundo espiritual, no sólo las relaciones entre las cosas y el alma, sino también la relación entre la cosa y su modelo ejemplar, ya que la relación con el modelo exterior que es para la imagen, la propia idea en la mente del artista, del mismo modo Dios lo es del mundo[393]. Asimismo, la proporción abarcaba las relaciones en la estructura ontológica de las cosas, como la relación entre la forma y la materia, e incluso la relación de la cosa consigo misma, es decir, si era congruente interiormente; si era, en fin, como debía ser.

La forma hace bella la cosa, pero sólo cuando corresponde a su naturaleza: *La forma y el color contribuyen a la belleza del objeto, en la medida en que son adecuadas a la naturaleza de este*[394]. Para el cuerpo humano es adecuada aquella proporción que corresponde al alma y a sus actividades.

El Aquinate estaba muy lejos de la univocidad de la belleza; al contrario, afirmaba que una es la belleza del hombre y otra la del león, una la del niño y otra la del anciano, *Una es la belleza del alma y*

[392] *S. Th.*, I q. 12 a 1 ad 4: Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

[393] *In I Sent.*, d. 36 q. 2 a 1 co.: Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae. Unde dicit Dionysius loquens de ideis: exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas.

[394] *S. Th.*, I-II q. 49 a 2 ad 1: Figura prout cognitione naturae rei et color pertinet ad pulchritudinem.

otra la del cuerpo, y la belleza de este cuerpo es distinta a la de aquél[395]. Distinguiendo, además que no todos amarán la belleza del mismo modo, ya que *Todos los hombres aman la belleza: los de inclinaciones carnales aman la belleza carnal, y los espirituales aman la belleza espiritual*[396].

En sí mismo el mundo es puramente inteligible en su estructura profunda gracias a la belleza que es participada de La Belleza, a la que arribamos desde lo creado[397]. Dicha belleza se realiza al más alto nivel en el mundo de las Ideas indivisibles, divinas, armonizadas en la simplicidad del Dios único: la belleza es la armonía. La belleza, es la que con los mismos cánones estéticos, nuestros mayores quisieron plasmarla en sus obras, sea artísticas, teológicas, literarias. ¿Qué querían expresar? Lo que encontraban y cómo lo encontraban, queriendo ascender también desde lo que hicieron hacia Aquel que hizo todo[398].

III. 4 Conclusión

La cosmovisión medieval amó la belleza ya que fue una imagen proveniente de Dios, pero buscó su justificación racional. En este período, la fe busca entender. Dios ha creado las cosas participando en ellas Su Belleza; por lo cual fue para ellos natural que al contemplar las formas descubrieran (y nosotros, ayudados por ellos) en ellas el *Vestigio* y la *Imagen* de la Belleza, de la Sabiduría y del Arte divinos. Tal fue el principio constante. Nuestros autores lo confir-

[395] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Alia est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia huius et illius corporis.

[396] *In Ps.*, 25,V [*Sl* 26,8]: Omnis homo amat pulchrum: carnales amant pulchrum carnale, spirituales amant pulchrum spirituale.

[397] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit.

[398] *In III Sent.*, d. 31 q. 2 a 1b ad 3: Ad tertium dicendum, quod etiam in spe invenitur aliquid quod manet in patria, scilicet ordo et proportio ad expectatum bonum. Sed iste ordo erit perfectus in patria, in via autem imperfectus propter absentiam ejus ad quod Est.

man: el efecto necesariamente lleva la huella de la Causa. Si ésta es Identidad pura, las formas serán bellas en la medida en que se aproximen a la unidad en su composición. Si Dios es Luz absoluta, las criaturas halagan la vista y despiertan amor en la medida en que su oscuridad se ilumina de color y esplendor. Si Dios excede toda forma, es porque Él mismo es *superbello*[399]. .

Por tanto, y éste es el legado para el hombre de hoy, la belleza es epifanía de lo indecible. Lo verdaderamente bello no se deja circunscribir en una definición. Lo Bello que resplandece en las formas creadas, manifiestan una perfección que supera toda forma posible, haciéndos exclamar, como Pablo, que *Ahora vemos en espejo y enigma*[400] (*1 Cor* 13, 12). Dios es Luz, Él es la Belleza. Por ello no debe sorprendernos que el goce de lo bello sea inexpresable. A lo inefable sólo puede corresponder el silencio: es el supremo homenaje que podemos rendir a la belleza callada cuando surge. Es en este sentido en que debemos ver cómo se entiende la *delectatio* como parte fundante del *pulchrum*[401]. Esta cosmovisión nos sumerge en el umbral

[399] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, in quantum in seipso habet excellenter et ante omnia alia, fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim natura simplici et supernaturali omnium pulchrorum ab ea derivatorum praeexistunt omnis pulchritudo et omne pulchrum, non quidem divisim, sed uniformiter per modum quo multiplices effectus in causa praeexistunt.

[400] *De Veritate,* q. 12 a 6 co.: Quia igitur in Deo sunt species vel rationes rerum, nusquam invenitur dictum a sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsae res creatae sunt speculum Dei, prout dicitur I corinth. Cap. XIII, 12: videmus nunc per speculum in aenigmate; et sic etiam dicitur filius esse speculum patris, prout a patre in ipso species divinitatis recipitur, secundum quod habetur, Sap. VII, 26: candor enim est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis.

[401] *In Div. Nom.*, c. VII l. 1: Alio modo, consuetum est in divina Scriptura ut ea quae privative dicit, Deo attribuantur propter eius excessum; sicut si Deus qui est clarissimum lumen dicitur invisibilis; et qui est ex omnibus laudabilis et nominabilis dicitur ineffabilis et innominabilis; et qui est omnibus praesens, dicitur incomprehensibilis quasi sit omnibus absens; et qui ex omnibus rebus inveniri potest, dicitur non investigabilis: et hoc totum propter eius excessum. Sic igitur, et apostolus in Deo laudat stultitiam propter id quod apparet in Dei sapientia, praeter nostram rationem et videtur nobis inconveniens, dum non possumus Dei sapientiam comprehendere; et per hoc elevat nos ad veritatem divinam, quae est nobis ineffabilis et quae omnem nostram rationem excedit.

de la mística. Vemos que no sólo Tomás, sino que casi toda la Edad Media contó con místicos que supieron *elevar la mente a Dios* a través de la belleza: toda explicación de las formas bellas mediante la triple influencia de la causalidad eficiente, formal y final de Dios, justificaron la analogía, que no es otra cosa que la expresión formal de la participación ontológica, ya que las cosas guardan respecto al Creador distintos grados de participación de Su Belleza, sea Imagen o Vestigio[402]. A lo largo de la historia del cristianismo, incluso, al final de la vida de Santo Tomás mismo, se puede comprobar que expresar aquello que se experimenta cuando Dios toca el alma, es tarea vana. Quizá, de un modo gráfico, podemos ver en El Greco este intento fallido; dijeron de él que sus pinturas son un esfuerzo inconcluso por querer decir aquello que no tiene nombre: *Era un alma torturada por la angustia de querer gritar aquellas cosas que no podrán decirse, que no se dirán jamás*[403], que sólo se gustan dejando el sabor de lo Eterno.

[402] *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat spiritum sanctum, inquantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.

[403] MARAÑÓN, G., *Elogio y Nostalgia de Toledo*, p. 166.

IV. EL HOMBRE Y LAS COSAS BELLAS

IV. 1 El hombre, artista a imagen del sumo Artista

La Revelación presenta a Dios como un artista. El *Deus artifex*, creador eminente de obras de arte magníficas, hará exclamar al salmista: *Cuántas son tus obras Señor, y todas las hiciste con Sabiduría* (*Sl* 103, 24). Hecho a imagen de Dios, el hombre también es creativo, y el Padre Eterno le encargó completar la obra por Él comenzada[404], aún con el arte; embellecer el mundo es también parte del cumplimento del plan providente que Dios le confía a su criatura. Al crear, la fuerza humana descubre al hombre semejante al Creador que, como Él, es capaz de hacer cosas bellas, no sólo para agradar de un modo desinteresado, sino, sobre todo, para demostrar la Suma Belleza. Igual que la Trinidad, el hombre también hace *obras semejantes a sí*[405].

Como muy bien notó Emery en su obra *La Trinité créatrice,* el estudio del nombre de Verbo precisará una analogía con el artista divino. Verbo precisará la *species* concebida por el intelecto, llevando la semejanza de lo que es dicho y cómo es dicho. La perfecta semejanza con el Padre o de la esencia divina contiene en sí la semejanza de todas las cosas. Puesto que el intelecto divino se torna sobre sí mismo en tanto que Él es la semejanza o el ejemplar de todas las co-

---

[404] *S. Th.*, I q. 22 a 3 ad 2 et 3: Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suae providentiae, pertinet ad dignitatem regis, sed quod non habeat rationem eorum quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus. RA2 Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet.

[405] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3: Omne agens agit sibi simile.

sas, el Verbo, concebido por esta intelección, designa una relación al hombre artista comparable a la relación con sus mismas obras. Ésta es la razón por la cual el nombre de Arte conviene especialmente al Verbo. Por este aspecto, encontramos en el Verbo un doble aspecto, el del conocimiento y el de la obra creadora. Tomás encuentra una triple relación del artista en la *species* de arte que posee: consideración absoluta de la obra de arte que produce, consideración absoluta de la *species* del arte que posee en sí, y consideración de la relación de una a la otra. En este último caso, el artista considera la *species* de su arte como la causa de lo que él hace[406].

El origen de una obra de arte está en el creador, en su imagen de la cosa que ha de producir. Vimos como el mundo es un reflejo de la Belleza divina, una manifestación de la grandeza de Dios que expresa, a través de sus obras aquello que Él es. Lo mismo sucede con su criatura: la imagen de la casa que el constructor tiene en su mente debe anticipar la construcción de la misma: *La casa existe de antemano en la mente del constructor, y a esto puede llamarse idea de casa, porque el artífice intenta hacer la casa semejante a la forma que concibió en su mente*[407]. Por tanto, el hombre tiene, participado de Dios, la capacidad de crear y desdoblar así su mundo interior; a diferencia del Creador, sin embargo, el hombre no crea *ex–nihilo,* su modelo es tomado de lo que existe[408]. A través de los siglos, la doctrina de Tomás encuentra semejanza en las palabras del Papa en su *Carta a los Artistas* : *Un eco de aquel sentimiento se ha reflejado infinitas veces en la mirada con que vosotros, al igual que los artistas de todos los tiempos, atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de*

[406] Cfr. EMERY, G., *La Trinité créatrice*, pp. 270-271.

[407] *S. Th.*, I q. 15 co.: Domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit.

Contra Impugn., prologus, caput I, § 1 Et quia omnis creatura prius in Deo extitit quam in se ipsa et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem, ideo rationalis creatura ad ipsum Deum religari debet cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic 'ad locum unde exeunt flumina revertantur', Eccl. 1.7.

[408] *In Symbolum Apostolorum,* I: In hoc enim differunt creare et facere, quia creare est de nihilo aliquid facere: facere autem est de aliquo aliquid facere.

las palabras, de los colores y de las formas, habéis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la resonancia de aquel misterio de la creación a la que Dios, único creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros. El Artista divino, con admirable condescendencia, trasmite al artista humano un destello de su sabiduría trascendente, llamándolo a compartir su potencia creadora[409].

Si bien el origen y la fuente del arte están en el creador, la finalidad del artista reside en el producto, al que ha de ajustarse su actividad, ya que el arte no exige que el artista sea bueno solamente, sino que cree una buena obra[410].

Por otro lado, el arte difiere también de la moralidad, pues esta última pertenece al ámbito de la acción y aspira siempre a un fin común a toda vida humana, mientras que aquél aspira siempre a un fin particular, a una obra[411], más allá que la belleza de la forma artística ayude al fin común. De este modo sencillo separó Santo Tomás los grandes campos de la actividad humana.

Los medievales solían incluir las ciencias entre las artes, en calidad de artes especulativas o teóricas. Santo Tomás, en cambio, si englobaba las ciencias en las artes, era para encontrar cierta similitud

[409] JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas,* n. 1.

[410] *S. Th.*, I-II q. 57 a 5 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium, factio enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis; ars autem circa factibilia Est. Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere, est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est.

[411] *Sent. Lib. Eth.*, lib. 6 l. 3 n. 10: Et his possumus assentire per rationes exteriores, idest per ea quae determinata sunt extra istam scientiam, scilicet in IX metaphysicae; ibi enim ostensa est differentia inter actionem et factionem. Nam actio dicitur operatio manens in ipso agente, sicut videre, intelligere et velle, factio autem dicitur operatio transiens in exteriorem materiam ad aliquid formandum ex ea, sicut aedificare, urere et secare. Quia ergo habitus distinguuntur secundum obiecta, consequens est quod habitus qui est activus cum ratione, scilicet prudentia, sit alius ab habitu factivo qui est cum ratione qui est ars; et quod unus eorum non contineatur sub alio, sicut neque actio et factio continentur sub invicem, quia neque actio est factio, neque factio est actio. Distinguuntur enim oppositis differentiis, ut ex dictis patet.

entre ellas: si el arte no sólo conoce sino que también produce [412], entonces no son verdaderas artes las especulativas sino las operativas.

No obstante estas delimitaciones, el alcance de las artes seguía siendo para Santo Tomás muy extenso, cambiando dentro de su concepto diversos oficios y artesanías, como cocineros, militares, banqueros, o la equitación y la legislación[413].

Al expresar que el arte imita a la naturaleza, Santo Tomás no se refería exclusivamente a las artes representativas sino a la totalidad de las artes. Y no sólo a la imitación del aspecto natural de las cosas, sino también a la manera de actuar de la naturaleza. El Aquinate justificaba su idea de la imitación de la naturaleza por el arte argumentando que ésta, igual que aquél, tiende a determinados fines, mientras que las artes figurativas imitan tanto el modo de actuar como el aspecto de la naturaleza: *El arte imita a la naturaleza; puesto que el arte imita la naturaleza, es razonable que el principio de la acción sea la cognición artística. Por eso el arte puede imitar los elementos naturales, pues un principio intelectivo ordena toda la naturaleza hacia su fin, de modo que la obra de la naturaleza sea obra de una inteligencia al proceder por determinados medios para fines concretos, ya que también en la manera de obrar el arte imita la naturaleza*[414].

[412] *Qodl.*, V q. 1 a 2 co.: ars non solum es cognitiva, sed factiva eorum, quae secundum artem fiunt.

[413] *Sent. Lib. Eth.*, lib. 1 l. 1 n. 16: Secundo ibi: quaecumque autem sunt talium etc., ponit ordinem habituum adinvicem. Contingit enim unum habitum operativum, quem vocat virtutem, sub alio esse. Sicut ars quae facit frena est sub arte equitandi, quia ille qui debet equitare praecipit artifici qualiter faciat frenum. Et sic est architector, idest principalis artifex respectu ipsius. Et eadem ratio est de aliis artibus, quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas, vel aliquid huiusmodi. Equestris autem ulterius ordinatur sub militari. Milites enim dicebantur antiquitus non solum equites, sed quicumque pugnatores ad vincendum. Unde sub militari continetur non solum equestris, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicam operationem, sicut sagittaria, fundibularia vel quaecumque alia huiusmodi. Et per eundem modum aliae artes sub aliis.

[414] *In Phys.*, II 4: Ars imitatur naturam, eius autem quod ars imitatur naturam, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est; ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit: quod etiam in operando ars imitatur.

Tomás de Aquino no identificó las artes figurativas con las bellas artes. Conservando la idea antigua creía que la *differentia specifica* entre ambas no reside en la belleza. Todas las artes pueden y deben alcanzar la belleza, no sólo las figurativas, lo que en su lenguaje significaba que es posible alcanzar la perfección en todos los campos de la producción humana. Y era ésta una postura lógica a la luz del vasto concepto escolástico de lo bello. La convicción de que el arte aspira a la belleza no se limitaba a las artes representativas pero, como es natural, también las concernía: *Cualquiera que reproduce o representa algo, lo hace para ejecutar algo bello*[415]. Las obras artísticas no son pues sino *composición, orden y figura*[416], dice Santo Tomás. Y éstas eran también las cualidades en que consistía, a su parecer, la belleza.

En su equilibrada posición, muy distante del ascetismo de los cistercienses, Santo Tomás no censuraba las artes cultivadas con el fin de proporcionar placer (*delectatio*), y menos aún las que combinaban el placer con cierta utilidad, como la orfebrería, o las artes que producían los vestidos, ornamentos o perfumes[417], siendo éstos

[415] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Nullus curat effigiare vel raepresentare nisi ad pulchrum.

[416] *S. Th.*, II-II q. 96 a 2 ad 2: Corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artifices; etenim nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura.

[417] Cfr. *S. Th.*, II-II q. 169 a 2 ad 4: Ad quartum dicendum quod, si qua ars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote praebentes directe aliis occasionem peccandi, puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriae pertinentia. Si qua vero ars sit cuius operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittae et alia huiusmodi, usus talium artium non est peccatum, et eae solae artes sunt dicendae. Unde chrysostomus dicit, super Matth., eas solas oportet artes vocare quae necessariorum, et eorum quae continent vitam nostram, sunt tributivae et constructivae. Si tamen operibus alicuius artis ut pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitae, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandae, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde chrysostomus dicit, super Matth., quod etiam ab arte calceorum et textorum multa abscidere oportet.

propicios no sólo para el culto divino, sino, para ennoblecer a la persona, ya que *lo que es hediondo es despreciado como vil; pero lo que huele bien es más estimado por los hombres*[418]; expresión típica, por otra parte, de su consideración positiva de las pasiones.

A su modo de ver, las representaciones teatrales, la música instrumental o la poesía, estaban al servicio exclusivo de la distracción y debían guardar su lugar adecuado[419]. Eran admisibles porque divertían al público y al artista. Exigía únicamente que cumplieran una condición, que se ajustaran a la entidad ordenada y racional y, por tanto, armónica de la vida: *Es una actitud irracional el mostrarse serio con los demás, no mostrando deleite o impidiéndoselo a los otros... La austeridad como virtud no excluye todas las distracciones, sino sólo las superfluas y desordenadas*[420].

De acuerdo a los objetivos de los que se sirve el arte para llegar a su fin, Santo Tomás distinguió dos tipos, las que hoy llamaríamos artes decorativas y funcionales. Y tenía por superiores estas últimas, creyendo que la suya era la finalidad más adecuada: cada uno trata de dar a su obra la mejor forma posible, pero no por sí misma sino

[418] *S. Th.*, I-II q. 102 a 4 ad 6: Ea enim quae sunt fetida, despiciuntur quasi vilia, quae vero sunt boni odoris, homines magis appretiant.

[419] *S. Th.*, II-II q. 91 a 2 ad 2: Ad secundum dicendum quod Hieronymus non vituperat simpliciter cantum, sed reprehendit eos qui in ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit, in X confess., cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem.; ad 4: Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VIII polit., neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam et si quid tale alterum est, sed quaecumque faciunt auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas. Tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

[420] *S. Th.*, II-II q. 168 a 4 co.: Est autem contra rationem ut aliquis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet et etiam aliorum delectationem impedit... Austeritas, secundum est virtus, non excludit omnes delectationes, sed duperfluas et inordinatas.

respecto a su finalidad: *Todo artista trata de dar a su obra la mejor forma posible, no por ella misma, sino respecto a su finalidad. Y si esta forma conlleva algún tipo de fealdad, el artista no se preocupa: por ejemplo, el artista que fabrica una sierra para cortar la hace de hierro, para que sirva a su misión, y no se molesta en hacerla de vidrio, que es un material más bello, porque esta belleza es un impedimento para su función*[421].

Además distinguía en el arte dos clases de belleza, la que consiste en la armonía de las formas y la consistente en una representación adecuada del tema. Y decía de esta segunda que algunos objetos se consideran bellos cuando representan perfectamente la cosa, aunque la misma fuese torpe *Vemos que se dice bella una imagen si representa correctamente a su modelo, aunque este sea torpe*[422].

El Aquinate empleó, además, la palabra arte *(ars)* para designar la habilidad de producir, mientras que al acto mismo de producir lo llamaba más bien *factio (factio est actio transiens in exteriorem materiam)*[423], lo que coincidía con la nomenclatura antigua y medieval. Así definió el arte como una disposición acertada de la mente *(recta ordinatio rationis)* que permite alcanzar un fin conveniente por medio de determinados recursos, o, en fórmula más concisa: *recta ratio factibilium: La bondad del arte se observa no en el propio artífice, sino en la obra misma, pues el arte es la recta razón de lo que se puede hacer: La obra hecha sobre la materia exterior, no supone la perfección del artífice, sino de lo hecho... El arte no exige que el artífice actúe bien, sino que haga una buena obra*[424].

---

[421] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Quilibet autem artifex intendit suo opere dispositionem optimam inducere non simplicitersed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat, sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior material, quia talis pulchritude est impedimentum finis.

[422] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Videmus quod aliqua imago dicitur pulchra, si perfecte raepresentat rem quamvis turpem.

[423] Cfr. *Sent. Lib. Eth.*, lib. 6 l. 3 n. 10.

[424] *S. Th.*, I-II q. 57 a 5 ad 1: Bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed in ipso artificato, cum ars sit recta ratio factibilium: factio enim in exteriorem ma-

IV. 2 La experiencia de la belleza de la forma artística

El hombre, al encontrarse frente a la belleza, experimenta placer, especialmente el placer de contemplar. Y es el suyo un placer específico, porque mientras otros placeres, en particular los provenientes del sentido del tacto, siendo comunes a todos los seres vivos, aparecen al realizar actividades necesarias y útiles y sirven para mantener la vida, la delectatio estética no tiene prácticamente ninguna relación con las estrictas necesidades vitales. Es pues un privilegio del hombre, el único ser que se deleita con la belleza de las cosas por sí misma y además, las produce de modo voluntario. Otra diferencia entre la obra hecha por el animal y el hombre reside en la voluntariedad del acto humano. Nos podemos deleitar admirando un nido hecho por un pájaro, por ejemplo el hornero, en cambio, el hornero no se delieta en lo que él hizo. Únicamente el hombre se deleita en la belleza por la belleza misma[425] y es, además, el único que es capaz de amar las cosas bellas. La causa de aquello que deleita es el amor. Cada uno se deleita en aquello que posee y que ama[426] porque el objeto de deseo y de amor es lo bello y lo bueno[427]. El deseo es un efecto del amor[428], ya que el amor pertenece al apetito y es la raíz primera y común de todas las operaciones apetitivas; no se desea sino que aquello que se ama; ni uno se complace de una cosa poseída sino porque la ama, y como dijimos, la ama porque es bella y buena[429].

teriam transiens nosn est perfectio facientis, sed facti... Ad artem non requiritur, quod artifex bene operet, sed quod bonum opus faciat.

[425] *S. Th.*, I-II q. 35 a 2 ad 3: Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa, alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III ethic..

[426] *Sent. Lib. Eth.*, lib. 3 l. 19 n. 3: Causa delectationis quae est amor. Unusquisque enim delectatur ex hoc, quod habet id, quod amat.

[427] *In Div. Nom.*, c. IV l. 9: quia obiectum desiderii et amoris est pulchrum et bonum.

[428] *Ibid.*: nam desiderium est quidam effectus amoris.

[429] *Ibid.*: Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod amor ad appetitum pertinet. Est autem amor prima et communis radix om-

Santo Tomás explicó en el sentido aristotélico la diferencia entre el placer estético y el vital, citando el ejemplo del sonido del ciervo, que es agradable tanto para el león como para el hombre. Es agradable en efecto, pero por distintas razones: para el león anuncia la comida, y al hombre le complace por la armonía: *El león se recrea viendo al ciervo y oyendo su voz, porque será su alimento. En cambio, el hombre no sólo disfruta por eso, sino también por la armonía que capta cada sentido. Ahora bien, en cuanto las percepciones de los diversos sentidos causan placer por su propia armonía, como cuando el hombre se deleita en una composición armónica, este placer no se debe a la conservación de la naturaleza*[430]. El león goza de sensaciones auditivas porque las asocia con otras, biológicamente importantes para él, mientras que el hombre se deleita con ellas por sí mismas. No hay relación entre el placer que el hombre experimenta al percibir los sonidos armoniosos y el estricto sostenimiento de la vida. Cuando el placer es originado por la percepción sensible, por los colores o sonidos, no se debe a funciones biológicas sino más bien a la armonía que éstos provocan en su alma. La percepción de la belleza no es puramente sensible como ciertos sentimientos biológicamente importantes. Por esto, al contemplar, el placer es de orden espiritual, y como consecuencia, lleva al hombre a abrirse hacia la trascendencia.

Nos admiramos al encontrar el mismo sentido en el magisterio de Juan Pablo II, quien, además, abre la puerta de la trascendencia aún en aquellos más alejados, haciendo del arte y, por ende de la belleza, un modo de descubrir en el hombre la infinitud de su alma: *El arte, incluso más allá de sus expresiones más típicamente religiosas,*

---

nium appetitivarum operationum; quod patet inspicienti per singula: nihil enim desideratur nisi quod est amatum; neque aliquis gaudet de re habita, nisi quia amat eam; nec aliquis tristatur de aliquo, nisi quia est contrarium amato.

[430] *S. Th.*, II-II q. 141 a 3 ad 3: Leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solus propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene armonizato, ista delectatio non pertinet ad cognitionem naturae.

cuando es auténtico, tiene una íntima afinidad con el mundo de la fe, de modo que, hasta en las condiciones de mayor desapego de la cultura respecto a la Iglesia, precisamente el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa. En cuanto búsqueda de la belleza, fruto de una imaginación que va más allá de lo cotidiano, es por su naturaleza una especie de llamada al Misterio. Incluso cuando escudriña las profundidades más oscuras del alma o los aspectos más desconcertantes del mal, el artista se hace de algún modo voz de la expectativa universal de redención[431].

A todo ello se añade que, para Santo Tomás, existían dos clases de sentimientos provocados por la belleza: unos, por llamarlos de algún modo, puramente estéticos, provocados por los colores, las formas o los sonidos *secundum se,* y otros mixtos: biológicos y estéticos a la vez, producidos por la armonía de los colores o sonidos u otras impresiones, así como también por la satisfacción de las necesidades y aspiraciones. Causan en el hombre placeres mixtos, por ejemplo, los perfumes de las mujeres *(non delectantur odoribus secundum se, sed per accidens*) o su beldad y sus adornos *(pulchritudo et ornatus feminae)*[432]. Asimismo, eran para Tomás de Aquino, placeres mixtos la gimnasia, la rítmica y los juegos[433].

[431] JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas*, n. 10.

[432] *S. Th.*, II-II q. 141 a 5 co.: Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundario. Principaliter quidem ipse usus rei necessariae, puta vel feminae, quae est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi vel potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quae per se consequitur ipsum usum rerum necessariarum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem vel gustus vel olfactus vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, qui pertinet ad tactum.

[433] *S. Th.*, II-II q. 168 a 4 co.: Respondeo dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum Est. Est autem contra rationem ut aliquis se

IV. 3 La hermosura y el aspecto agradable

A pesar de que hoy son usados como sinónimos, para Tomás de Aquino, la *hermosura* y la *belleza* eran dos términos diversos. He aquí el ejemplo: *Los hombres menudos pueden ser llamados proporcionados y hermosos, pero no bellos*[434]. A diferencia de la *belleza,* que está determinada por la adecuación de la cosa a su fin, la *hermosura* no tiene en cuenta esta adecuación, sino que se basa en criterios estrictamente formales y de agrado.

Sin embargo, los términos *belleza y decoro,* y los de la *hermosura* y el *aspecto agradable* no deben ser considerados en oposición, puesto que una forma puede ser considerada, a la vez, *bella y hermosa*. La relación entre la belleza y la hermosura se apoya en un fuerte argumento gnoseológico de Tomás de Aquino: *Lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada, y por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son, de algún modo, entendimiento*[435].

---

aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit, sic te geras sapienter ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. Illi autem qui in ludo deficiunt, nequc ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut philosophus dicit, in IV ethic.. Sed quia ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X ethic., defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde philosophus dicit, in IX ethic., quod pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo.

[434] *In I Sent.*, d. 31 q. 2 a 1 co.: sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri.

[435] *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1: Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per

Para entenderlo mejor necesitamos la mediación analógica: la participación favorece el conocimiento de un ámbito que, de otra manera, permanecería desconocido e incognoscible para los mortales; así, nuestro espíritu no puede alcanzar la verdad de las cosas invisibles si no es educado por la consideración de las cosas visibles. Este discurso se enmarca en la cosmovisión neoplatónica que afirma que la belleza visible es *imagen* de la belleza invisible[436], dándonos la clave de la cosmovisión medieval, donde la belleza refleja La Belleza.

El Cosmos es un reflejo del esplendor divino, donde las criaturas participan de los grados de perfección del Creador, entre los cuales sobresale el hombre[437]; dado que está hecho a Su imagen y semejanza, el ser humano puede continuar Su obra. Lo podemos ver en las obras de arte que produce el buen artista; aquellas que son convenientes en atención, no sólo a su aspecto, sino conforme a la verdad, son de algún modo un camino que abre a conocer la Verdad.

La vertiente neoplatónica del arte medieval, ha evidenciado que la obra de arte remite a una realidad trascendente, que cuenta con el término *pulchrum* como atributo. Dios es causa eficiente y, por tanto, también es causa formal de toda la belleza creada, ya que *Todo agente obra algo semejante a sí*[438]. La causalidad es uno de los mejores modos explicativos en la participación de las formas; la *belleza creada,* dado que es *causada* de manera eficiente, formal, ejemplar y final por Dios, se convierte en un referente visible de la belleza divina. Y es precisamente gracias a éste referente que el ser humano puede iniciarse en el conocimiento del Autor de estos atributos; la belleza de una forma natural refleja la belleza del Creador y, por tanto, el

assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

[436] PLOTINO, *Enneadi*, VI, p. 131: El cuerpo es bello porque participa de una idea proveniente de los dioses.

[437] *S. Th.*, I q. 93 a 2 ad 1: Omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis.

[438] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3: Omne agens agit sibi simile.

conocimiento de esta belleza natural por parte del ser humano podrá facilitarle, limitadamente, el conocimiento divino[439].

La belleza de la forma artística se entiende en analogía con este proceso. Hay, sin embargo, una variación respecto a la serie de la causalidad, debido a la introducción de un *mediador* entre el *primer artífice y* la *forma bella*, el artista. Ciertamente, el artista actúa como un simple transmisor de la belleza en tanto que atributo divino participado y luego proyectado a una forma artística; ésta es una forma no creada directamente por Dios, que se convierte también, como las criaturas, en manifestación de la Belleza.

Desde esta perspectiva, la serie de causalidad se construye en los términos siguientes: el artista es la causa eficiente de la forma artística bella, que tiene como causa formal el proyecto de realización imaginado por él mismo, proyecto que se guía teniendo por causa final manifestar la Verdad, es decir, la belleza divina. Por tanto, es importante constatar que la analogía entre los procesos reveladores de las formas naturales y de las formas artísticas se establecen únicamente respecto al principio de finalidad. Aquello que es representado por la forma natural bella o por la forma artística bella es, pues, la participación de la belleza divina. El *pulchrum,* atributo divino, se utiliza con la intención de dar nombre a aquello que es *bello* más allá de toda forma, a aquello que es *Lo Bello* absolutamente, y que contrasta con la relatividad de la belleza formal[440]. Dios es causa de la belleza: *tal como queda manifiesto en el capítulo cuarto del libro*

[439] *S. Th.*, I q. 19 a 4 co.: Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

[440] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Deinde, cum dicit: haec enim... Ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod in existentibus, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem; pulchritudo autem participatio primae causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

De Los Nombres Divinos de Dionisio, la noción de lo bello o decoroso comprende la claridad y la debida proporción. Dice, en efecto, que Dios es denominado bello por cuanto es la causa de la consonancia y de la claridad de todas las cosas[441]*;* no hace otra cosa diversa el hombre cuando, en su afán de imitar al Creador, continúa la obra por Él comenzada, transmitiendo aquello que ha encontrado como reflejo divino lo plasma en el arte.

IV. 4 El paradigma de la belleza medieval, el Templo

IV. 4. 1 Introducción

A través de toda la historia, y por qué no, de todas las religiones[442], la experiencia divina y por ende, de Su belleza, suscitó en el hombre el deseo de inmortalizarla a través de obras. Después de un encuentro notable con el Creador, el hombre erige un monumento que recuerde ese acontecimiento; por ejemplo, Jacob alzó un Altar en recuerdo de aquel momento (*Gn* 28, 10-22), hecho que se proyecta en la reacción de Pedro, quien quiso hacer tres tiendas cuando fue testigo de la Transfiguración (*Lc* 9, 33). La escala de Jacob estaba apoyada en el Altar que él mismo hizo después de la visión, dando paso en la historia del judaísmo primero, y después en el cristianismo, de aquel punto de encuentro entre Dios y los hombres; lo mismo que para Pedro las tiendas no son otra cosa que la referencia de aquel punto de encuentro. Altar y tiendas quieren manifestar la intuición de la presencia divina. El Altar, corazón del Templo, será

[441] *S. Th.*, II-II q. 145 a 2 co.: Respondeo dicendum quod sicut accipi potest ex verbis Dionysii 4 cap. *de Div. Nom* ad rationemm pulchri sive decori concurrit et claritas, et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa.

[442] Cfr. ELIADE, M., *Immagini e Simboli,* pp. 41-54.

la manifestación del encuentro entre la tierra y el cielo, a tal punto que a lo largo de toda la historia del cristianismo podemos encontrar expresado lo *terrible* que quiere expresar *aquel lugar,* siendo *Casa de Dios y puerta del Cielo* (Cfr. *Gn* 28, 16-17). Por eso, al Altar se le debe la máxima reverencia[443], ya que es un signo elocuente de la presencia divina entre los hombres[444].

La cima del arte medieval fue crear la forma vital resplandeciendo en la materia que organiza. Tal era en el gótico el sentido del Templo: reproducir, de acuerdo con los parámetros culturales de la época, la Jerusalén Celeste. Lejos de los bosques en que se encotraban los monasterios, en un mundo en constante desarrollo, en una Europa que se abre, en las ciudades que animaban este progreso, comienza otra fase de la historia, y la Catedral fue su gran taller. El largo proceso que desde las iglesias abaciales del primer arte románico condujo al arte de las catedrales, pasa por un camino que va desde Saint-Denis hasta arribar al Císter. Tanto Saint-Denis como las iglesias cistercienses, de las cuales los dominicos fueron arquitectónicamente deudores, utilizaron procedimientos góticos[445]. La una para conseguir la profusión de iluminaciones rutilantes, para rodear la celebración del Rey de Reyes de un fasto que competía a la vez con lo que fascinó de Bizancio; la otra, para hacer más sólida y convincente la desnudez del muro de piedra[446], donde, antes de afrescar-

[443] *S. Th.*, I-II q. 102 a 4 ad 7: Propter quod etiam dominus mandavit, Deut. XVI, non plantabis lucum, et omnem arborem, iuxta Altare domini Dei tui, idololatrae enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem et umbrositatem. Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit. Quia in Christo, qui est nostrum Altare, debemus confiteri veram carnis naturam, quantum ad humanitatem, quod est Altare de terra facere, et quantum ad divinitatem, debemus in eo confiteri patris aequalitatem, quod est non ascendere per gradus ad Altare. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium, ad lasciviam provocantem.

[444] *S. Th.*, III q. 83 a 3 ad 2: Per Altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit apostolus, Heb. Ult., per ipsum offeramus hostiam laudis Deo.

[445] Cfr. MEERSSEMAN, G., *L'architecture dominicaine au XIIIe siècle. Législation et pratique*, en AFP, XVI, 1946, pp. 136-190.

[446] Cfr. DUBY, G., *San Bernardo y el Arte Cisterciense,* p. 153.

se, la elocuencia del Predicador era el medio para que el hombre se encuentre con Aquel que es de por sí, incontenible[447].

En el gótico, en el momento en que creemos ver y comprender, nos encontramos de nuevo sumidos en las tinieblas. Es preciso conformarse con el misterio inviolado. El gótico surgió luego de una fuerte experiencia de Dios, madurada en el tiempo, que maduró cuando las condiciones lo permitieron. Para edificar Su casa, fue necesario haberla intuído, llegando a proyectarla con ese estilo haciéndola de acuerdo a parámetros teológicos enmarcados en su contexto. El modelo que el artista construye primeramente en su imaginación, corresponderá a la obra concreta, que no será otra cosa que un reflejo fiel de la imagen que en sí tiene el artista en su alma. El Templo, desde esta mirada, es un *ícono* de la casa divina. Éste es un aspecto análogo de la imitación; en este caso, de una experiencia religiosa guiada por la Revelación, pero que expresará la representación de lo que el artista crea en su alma, ya que es el modelo espiritual el que la forma imita antes que nada[448]. Y puesto que todas las formas visibles se asemejan en cierto modo a las realidades espirituales, incluso en las creaciones de las artes humanas, es posible descubrir una sombra de lo invisible, máximamente expresada en el Templo. El Templo es una figura de una realidad más alta, ordenada a despertar en los hombres la reverencia debida a Dios, encargada de suscitar por la distinción con las cosas profanas, el respeto y la reverencia[449]. Tal

[447] *S. Th.*, I-II q. 102 a 4 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur; et homines colentes.Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur, unde propter ipsum non oportuit tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt, et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum, institui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi, significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi.

[448] *S. Th.*, I q. 15 a 2 co.: Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format.

[449] S. *Th.*, I-II q. 102 a 4 co.: Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quae communia sunt, et non distincta ab aliis,

fue la condición del pueblo elegido, que prefiguró en el Templo el verdadero Templo, es decir, el Cuerpo de Cristo[450]. Con más razón, si Cristo es a quien de la Trinidad es atribuíble la belleza, al hacer el Templo, encontraremos manifiesto máximamente los tres elementos predicados de Jesús*: La Integridad, la Claridad y la Proporción*: *La especie o la belleza tienen semejanza con lo propio del Hijo, pues para la belleza se requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello. Así, pues, en cuanto a lo primero, tiene semejanza con lo propio del Hijo, en cuanto que el Hijo tiene en sí mismo, de forma real y perfecta, la naturaleza del Padre. Para indicar esto, Agustín en su explicación dice: En donde, esto es, en el Hijo, está la suprema y primera vida, etc. Por lo que se refiere a lo segundo, también se adecúa con lo propio del Hijo en cuanto que es Imagen expresa del Padre. Por eso, decimos que alguna imagen es bella si representa perfectamente al objeto, aun cuando sea feo. Y esto es a lo que alude Agustín cuando dice: En donde hay tanta conveniencia y la primera igualdad, etc. En cuanto a lo tercero, se adecúa con lo propio del Hijo, en cuanto que es Palabra, que es lo mismo que decir Luz, esplendor del entendimiento, como dice el Damasceno. Esto mismo lo sugiere Agustín cuando dice: Como palabra perfecta a la que no le falta nada, especie de arte del Dios omnipotente*[451].

---

minus revereatur; ea vero quae habent aliquam excellentiae discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant.

[450] *S. Th.*, I-II q. 102 a 4 co.: Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est, institutus erat ad figurandum mysterium Christi.

[451] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, etc.. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, in-

IV. 4. 2 La integridad, la proporción y la claridad del Gótico

Pensar en algo inacabado en el gótico sería un desconocimiento rotundo de la sociedad que lo proyectó. Es admirable recordar que llevar las cosas a su fin, máxime, la Casa de Dios, no era tarea de una empresa particular, ni de la Iglesia como parte de la sociedad, sino de toda la sociedad a la que la Iglesia representaba. Todos, desde los más humildes hasta los más encumbrados, contribuían a llevar a término el lugar santo. Aclaremos que el tiempo, en este caso, para terminar una obra, no lo debemos entender como lo entendemos hoy. El hombre medieval tenía del mismo, otra concepción. Las obras no eran para disfrutarlas inmediatamente, sino para hacerlas como se merecían, dejando en ellas, un legado para la posteridad[452].

Sobre la proporción, es importante, de acuerdo con Tomás, tener en cuenta que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas. En el medioevo este aspecto fue cultivado hasta en los más mínimos detalles: *Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal*[453].

---

quantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit, ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas, etc.. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit, tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei, etc.

[452] Cfr. BURCKHART, T., *Chartres y el Nacimiento de la Catedral,* pp. 85-92.

[453] *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1: Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

El modo en que el gótico fue, para los historiadores del arte, un estilo debidamente proporcionado, se dio por su articulación de conjunto[454]. No se pueden entender las partes del Templo por separado, como para Tomás tampoco las partes de un cuerpo eran lo que sustancialmente se predica, por ejemplo, del hombre[455]. Este aspecto se puede apreciar en el orden y la simetría que tuvo el edificio en su conjunto, sobre todo, comparándolas con las de épocas anteriores[456].

Mucho más rico y complejo aún fue el tema de la Luz. Partamos nuevamente de la Revelación, para entender cómo se cantó al *Sol que nace de lo Alto* (*Lc* 1, 78). Todo el cosmos era condensado en la Liturgia. Desde que se fijó la fecha de la Navidad coincidente con la del *Natalis Sol Invicti*[457], el medioevo no estudió la aritmética ni la astronomía por sí misma[458]. A través del cómputo, estas disciplinas

[454] Cfr. PANOFSKY, E., *Architettura Gótica e Filosofia Scolastica,* pp. 21-23.

[455] *S Th.*, I q. 3 a 7 co.: Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest.

[456] Cfr. LAULE, U., *Architettura del Medioevo,* pp. 16-27.

[457] Cfr. BOTTE, C., *Les origines de la Noël et de L'Epiphanie*, pp. 38-39

[458] Como se puede ver, por ejemplo en MÂLE, E., *El Arte Religioso en Francia en el S. XIII*: Los viejos proverbios franceses, hoy olvidados, pero que circularon de boca en boca durante siglos, mezclan el nombre de los santos en todos los consejos de la sabiduría popular. El calendario eclesiástico se hallaba de tal manera presente en la memoria de todos, que se podía decir: Por san Jorge (23 de abril) siembra tu cebada; por san Marcos (25 de abril) es ya demasiado tarde. O también: Por san Bernabé (11 de junio) la guadaña en el prado. Por san Lupo (1 de septiembre) la lámpara en el clavo.

Pequeños calendarios populares, grabados a punta de navaja por campesinos iletrados, señalaban las principales fechas del año mediante los atributos de un santo: una flecha para san Sebastián, una llave para san Pedro, una espada para san Pablo. Tales jeroglíficos eran comprendidos por todos. Los santos rimaban el

servían para determinar la sucesión de las fiestas, y eran ciencias auxiliares de la liturgia[459]. La relación regular de diferentes movimientos entre sí forman el ritmo. El día, el año y la lunación son los grandes ritmos que dan la medida de todo cambio; desde está óptica, la última de las cuatro artes, la astronomía, fue el conocimiento de los ritmos cósmicos. El número, la proporción, el acorde y el ritmo son todos ellos manifestaciones de la unidad en la multiplicidad y medios para reducir la multiplicidad a la unidad. La esencia de las cosas reposa en la unidad; cuanto mas una cosa posee en ella unidad,

año. Aparecían uno tras otro por encima del horizonte como las constelaciones. Conservaban algo del encanto pagano de la naturaleza y de la estación. La fiesta de san Juan Bautista, que se celebraba en el tiempo en que toda hierba florece, era un poco la fiesta del sol. La de San Valentín señalaba el final del invierno; era (sobre todo en Inglaterra) la fiesta de la joven primavera todavía indecisa; se decía que ese día los pájaros se juntaban por parejas en los bosques, y que los jóvenes debían poner flores en la ventana de su amada. En el pensamiento popular, los santos no señalaban únicamente el retorno de las estaciones, sino que regulaban también su marcha. Distribuían a los hombres, según su beneplácito, los días buenos y los días malos, como los antiguos dioses germánicos. En Pròvenza, San Cesáreo de Arles tenía poder omnímodo sobre las tempestades. Su guante, llevado lleno de aire al valle de Vaison, había desencadenado en él los vientos. San Servasio tenía reservados tres días de nieve para mediados de mayo. Santa Bárbara alejaba el rayo: por eso las campanas que se tocaban durante las tempestades estaban adornadas con su imagen. San Medardo era el dueño de la lluvia. Otros muchos santos compartían con él este privilegio; durante las prolongadas sequías, el pueblo, irritado por la inutilidad de sus oraciones, sumergió más de una vez en agua la estatua del santo al que había invocado en vano. La naturaleza, el universo entero proclamaban la gloria de los santos. La vía láctea se llamaba Camino de Santiago; las fosforescencias del mar, fuego de San Telmo. Las pequeñas bayas de los setos que maduran en invierno se llamaban en Flandes lámparas de santa Gúdula; el llantén, que cura la escrófula, era conocido, en el norte de Francia, con el nombre de «hierba de San Marculfo. Así, el antiguo paganismo se perpetuaba ingenuamente al amparo de los santos. Tal como vemos hoy la Bretaña, con sus capillas, sus fuentes y sus peregrinaciones, así tendríamos que figurarnos la Francia medieval. p. 304

[459] *S. Th.*, III q. 35 a 8 ad 3: Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in libro de quaest. Novi et vet. Test., tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere, ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc. I, illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent. Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

participa más íntimamente de la unidad divina[460]. La marcha del cosmos hacia la unidad divina, de la que proviene todo, tuvo un sentido de unidad en la diversidad a la hora de querer expresar el camino de regreso. Por tanto, en los pórticos de las iglesias, Jesús como el Alfa y la Omega, principio y fin, no era un mero adorno.

Estos símbolos teológicos no son muy a menudo comprensibles sino por referencia a símbolos cosmológicos que les son subyacentes y que, por así decirlo, lo fundamentan. Esto lo comprendemos por la sencilla razón de que el hombre, al estar inmerso en el mundo sensible, ha de llegar a lo divino a través de la figura de este mundo, (Cfr. *Rm* 1, 20) volcándolo en el arte como prolongación de la experiencia del encuentro. Para el hombre medieval, respirando y pensando con todo su ser en un universo orgánico y jerárquico, la situación no ofrecía dificultad alguna: el símbolo cosmológico, clave del símbolo teológico, estaba siempre presente y era evidente, de modo implícito, en las creaciones del arte. Para el hombre moderno, este elemento ya no existe, y es importante hacer que reviva, si quiere retomar el camino hacia Él. El gran historiador de las religiones, Mircea Eliade, revitalizó este aspecto, afirmando que en un mundo secularizado (él afirmó esto en 1963) el cristianismo revivirá en la Europa desacralizada si recupera su carácter hierofánico[461].

Desde los inicios del cristianismo, todo emblema en forma de rueda asociaba un significado cristológico al símbolo de la rueda del mundo; este doble sentido iba a expresarse de nuevo en la decoración figurativa del rosetón gótico. Aparece ya en las esculturas de piedra que rodean a veces a los rosetones: unas veces son los cuatro animales del Apocalipsis que designan el círculo luminoso de la *Maiestas Domini*; otras, son figuras que ascienden y descienden en círculo y que hacen del rosetón una rueda de la fortuna, la cual, li-

[460] *S. Th.*, I q. 30 a 3 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio, et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem, additur, ex eorum significatione propria, negatio quaedam divisionis, ut dictum Est.

[461] Cfr. ELIADE, M., *Fragmentos de un Diario,* pp. 269-270.

gada al destino, representa la rueda del mundo. A veces completado con una X (primera letra del nombre de Cristo en griego), se presenta como la rueda cósmica de ocho radios. A veces, la combinación de las tres primeras letras del nombre *Ξριστος*, X, P e I, forman la meda de seis radios, que corresponden a los puntos cardinales y al eje polar, símbolo del sol invencible *(sol invictus)* que adornaba el lábaro del emperador Constantino y que era conferido al emperador romano en su calidad de gran ordenador del reino terrenal[462]. Adoptado por los cristianos, este símbolo fue transformado con la incorporación del nombre de Cristo, sol divino del universo: *Cristo, luz e irradiación del Padre, ..., que recorre el circulo del año*[463]. Aquél que es *Luz de Luz, Engendrado antes de la Aurora,* (Cfr. *Sl* 109, 3), engendrado el primer día, cuando se hizo la luz, antes del firmamento, ya que la Luz es Cristo, y la Iglesia, el firmamento[464], inspiró a los maestros góticos la forma por excelencia, que fue el rosetón, que suma el simbolismo geométrico máximamente proporcionado que es el círculo con el de la luz; en él podemos apreciar lo esencial de este estilo. Por ejemplo, en Chartres todos los ajimeces que ocupan los muros laterales tienen la cúspide adornada con pequeñas rosas; además, tres grandes rosetones, desplegados como ruedas cósmicas,

[462] Cfr. MARROU, H., *Autour du monogramme constantinien,* en *hommage à Étienne Gilson,* pp. 403-414.

[463] Cfr. BR, Pars Hiemalis, 1896, *Hymnus Nativitatis,* Currens per anni circulum P. 175, en rito romano se celebró, a partir del Papa Sixto III (432-440), en la Basílica de San Pedro con la concurrencia del pueblo. Cfr. RIGHETTI, M., *Storia Liturgica,* II, pp. 73-81; BOTTE, C., *Les origines de la Noël et de L'Ephiphanie,* pp. 59-67. Respecto que *recorre el círculo del año*, vemos cómo las cuatro fiestas más importantes de la cristiandad medieval estuvieron íntimamente asociadas con los equinoccios y solsticios, a saber, Navidad con el nacimiento del sol, esto es, el solsticio de invierno; la Encarnación con la primavera; el solsticio de verano, con San Juan Bautista, *Es necesario que él crezca y que yo disminuya;* San Miguel Arcángel, con el otoño, cuando el sol está en libra, descendiendo a la región de los muertos, inspirando en el arte la escena del juicio, el ángel pesando en la balanza las almas.

[464] *In Ps.*, 47,I [*Sl* 48,1]: Dicit ergo, pro secunda sabbati, quia Gen. 1, prima die dixit Deus, fiat lux; secunda die dixit, fiat firmamentum. Per lucem intelligitur Christus; per firmamentum ecclesia designatur. Quia ergo agit hic de magnificentia ecclesiae, ideo convenienter dicitur pro secunda sabbati.

irradian al oeste, al sur y al norte, encima de la entrada occidental y en los dos brazos del transepto[465].

La liturgia, al referirse al significado espiritual de los puntos cardinales, transmitió su sentido al arte de la construcción y de la disposición de los temas en el interior del Templo. El plan cósmico se despliega de forma particularmente explícita en los muros transparentes de las catedrales góticas. En el gótico, las vidrieras representan, en el este, allí donde sale el sol, la Encarnación del Verbo eterno, el Nacimiento y la Infancia de Cristo; en el sur, punto culminante de la luz divina en la tierra, se encuentra la Gloria de Cristo, y en el oeste, en el sol poniente, el Juicio final. En cuanto al norte, no es sólo la representación de las tinieblas infernales, sino también la región del cielo en la que el sol permanece un momento oculto antes de elevarse de nuevo por encima del horizonte; por ésta razón, se encuentran al norte las representaciones del Antiguo Testamento[466].

La orientación tiene por efecto colocar al edificio sagrado en el centro del universo visible, ya que lo sitúa en la intersección de los ejes del cielo. A decir verdad, la extensión inconmensurable del espacio tiene su centro en todas partes y uno puede referirse a las cuatro direcciones del espacio desde todo punto de la tierra. Sin embargo, la arquitectura sagrada va a dar un sentido espiritual a ésta ubicación, recordándonos que el verdadero centro del mundo está allí donde Dios está presente, en el Sacrificio realizado sobre el altar, equiparado por Tomás al alma del fiel consagrada por el Bautismo que tiene impreso el *Carácter* sacramental[467], símbolo también de Jesús[468].

---

[465] Cfr. BUCKHART, T., *Chartres y el Nacimiento de la Catedral,* pp. 137-140.

[466] Cfr. *Ibid.*, pp. 151-153.

[467] *S. Th.*, III q. 63 a 5 co.: Et inde est quod omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis, nam ecclesiae vel Altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subiectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est; manifestum est quod, sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima.

[468] *In Ps.*, 25,IV [*Sl* 26,6]: Hoc Altare debemus circumdare, vel juxta stare, idest ornare, semper redeundo ad Christum: Prov. 4: omni custodia serva cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit. Aliud templum est ecclesia: et hujus templi Altare

IV. 4. 3 Templo y liturgia

El arte, y con él, la liturgia, eran el reflejo de toda la vida medieval. Así como son paragonables las iglesias románicas a los escritos del siglo XII, así lo son también las catedrales a la teología subyacente en el gótico, como vimos en la introducción histórica. Sin ir más lejos, ninguno como Suger de Saint-Denis expuso el vínculo entre arquitectura y teología. De allí que la Liturgia, celebrada en el Templo, será el reflejo de una cultura y su coronación; como lo fue la composición de la obra doctrinal de Tomás el oficio de *Corpus*, en la cual, hace una admirable síntesis teológica del tratado de la Eucaristía, como antaño (desde San Ambrosio, para ser más precisos, para señalar un Padre del mundo latino[469]) lo hicieron los teólogos con sus poemas que coronaban su obra. La liturgia era en sus himnos y cánticos, el lugar de la síntesis de todas las artes, de la técnica literaria y de la reflexión religiosa, de las fuentes bíblicas, patrísticas y clásicas. Fueron obras acabadamente bellas, donde la métrica fue proporcionada y cuidada con esmero, dándole más allá del contenido, un sentido de integridad y claridad absolutas[470].

En el culto, alma del Templo, todos estos medios reagruparon plenamente estas cosas que fueron "restituídas" a Dios en un homenaje en el que el hombre reconocía que todo procede de Él. Acción de gracias, eucaristía, teología, confesión de fe, expresan el mismo aspecto de la misma realidad. De aquí que todos los que están en co-

est Christus: Heb. Ult.: habemus Altare de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt. Vel fides.

[469] Cfr. BIFFI, I., *Fede, Poesia e Canto del Misterio di Cristo,* pp. 24-40.

[470] Cfr. VENARD, O., *Littèrature et Thèologie. Une saison en enfer*, I, pp. 345-364. A propósito de éste excelente trabajo, podemos decir que hace un admirable estudio sobre la poética en Tomás, tocando marginalmente el tema de la belleza. El autor se centra sobre todo en la *Summa*, desde el punto de vista lingüístico y poético. Sin embargo, creemos importante señalar, una vez más, nuestro aporte al respecto, cuando señalamos que Tomás va más allá que Agustín, cosa que Venard no nota, limitándose a decir que Tomás es deudor de Agustín, al tratar (sin decir dónde), el tema de la Imagen y el Vestigio. Cfr. *Ibid.* p. 92. Recordemos que el tema en Tomás lo encontramos en *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.

munión con Dios lo estarán también por el vínculo de la Iglesia[471], la misma que es representada arquitectónicamente como la Jerusalén celeste[472] que reúne a los *peregrinos* que caminan hacia la verdadera[473]. Por eso, además, estuvo *Orientada*, es decir, de tal modo que el culto se haga *versus ad orientem*, lugar en que el sol de justicia vendrá por segunda vez desde el mismo lugar en que partió[474].

El lugar donde se cantaba la misericordia de Dios era figura de lugar definitivo. El Templo era lugar que representaba el Cielo, donde reina el Sol que nace de lo Alto (Cfr. *Lc* 1, 78), donde su lámpara es

[471] *In Ps.,* 26,III [*Sl* 27,4]: Domus spiritualis Dei est ecclesia militans: 1 Tim. 3: ut scias quomodo oporteat te conversari in domo Dei, quae est ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. Alia est ecclesia triumphans: 2 Cor. 5: si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis. De utraque ergo potest hoc intelligi, quia haec domus via est ad illam et porta ejus. Ps. 117: haec porta domini, justi intrabunt per eam. Et ideo desiderandum est habitare in hac domo, scilicet ecclesia. Et hoc omnibus diebus vitae meae, idest usque in finem: Ps. 131: haec requies mea in saeculum saeculi: hic habitabo, quoniam elegi eam. Habitat autem quis in domo Dei per fidem et charitatem et conformitatem bonorum operum: Ps. 67: qui habitare facit unius moris in domo. Et laudabile est quod semper in ea habitet, et non separetur ab ea. Separatur autem homo ab ecclesia per peccatum, per excommunicationem, et per schisma, vel haeresim.

[472] *In Ps.,* 47,I [*Sl* 48,2]: Et ideo dicit, in civitate Dei nostri, scilicet ecclesiae: Apoc. 21: vidi civitatem sanctam jerusalem etc..Et haec civitas, scilicet ecclesia, sita est in monte sancto ejus. Hic mons est Christus. Isa. 2: erit mons domus domini. De hac civitate dicitur Matth. 5: non potest civitas abscondi supra montem posita.

[473] *In Ps.,* 9,VIII [*Sl* 9,12]: Tertio inducit ad secundum fructum, scilicet ad laetitiam. Psallite domino qui habitat in sion. Dominus dicitur habitare in loco non corporaliter: 2 Reg. 6: David posuit arcam in sion; sed secundum veritatem habitat in ecclesia. Sion interpretatur specula, et in ecclesia speculamur aeterna. Isti ergo debemus psallere, idest gaudere corde et ore et operibus, pro beneficiis datis.

[474] *S. Th.*, II-II q. 84 a 3 ad 3: Ad tertium dicendum quod secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et oriens nominatur, Zach. VI; et qui ascendit super caelum caeli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus filii hominis.

el Cordero (Cfr. *Ap* 22, 5). Tema común a todo el medioevo, desde las visiones de Hildegarda De Bingen[475], hasta los ábsides románicos en que Jesús se revela como la Luz del Mundo (Cfr. *Jn* 8,12); reelaborado, por ejemplo, en el ábside gótico de la Catedral de Milán donde el Sol está en medio del ángel que le anuncia a María el Misterio de la Encarnación. Cristo ha afirmado muy claramente que Su Cuerpo es un Templo, o más bien, *el* Templo: *Destruid este Templo y en tres días lo levantaré. Replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este Templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días? Pero Él hablaba del Templo de Su Cuerpo* (*Jn* 2, 19-21).

Este versículo encierra una enseñanza del mayor alcance. En el hombre individual, el cuerpo es, por decirlo de algún modo, habitáculo del alma; en Jesús, en cuanto Hombre-Dios y Hombre Universal, el Cuerpo es el habitáculo de la Divinidad: *En Él habita corporalmente la plenitud de la Divinidad* (*Col* 2, 9) porque *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* (*Jn* 1, 14), realizando así aquello que el Templo mosaico era sólo en imagen: la habitación de Dios *entre* los hombres, e incluso *en* los hombres. Prolongar la presencia divina en medio nuestro a través de signos visibles será vital para nuestra salvación. Creemos importante señalar junto que, dada la condición humana después de la caída, debemos dirigirnos a las cosas espirituales mediante las cosas corporales y sensibles. La Divina Providencia, en este caso también ofrece al hombre el auxilio de la salvación a través de signos corporales y sensibles, los Sacramentos, entre otros motivos, a causa del oscurecimiento de la ley natural. Por eso fue importante que recibamos de Dios una ley externa que haga más fácil el camino de la salvación[476]. Si se nos ofrecieran las cosas

[475] ILDEGARDIS, *Scivias,* XLIII : Sed, ut uides, eodem sereno homine qui de praefacta aurora egressus est in tanta claritate apparente ultra quam humana lingua effari possit.

[476] *S. Th.*, III q. 60 a 5 ad 3: Et ideo, sicut in statu legis naturae homines, nulla lege exterius data, solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur. Postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum; tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et

espirituales sin más, (aquí también encontramos otro rasgo de auténtico realismo y sentido común del Aquinate), el hombre se desinteresaría de ellas, quedando muy inclinado a las cosas corporales[477]. Por tanto, el lugar del encuentro con la salvación debe ser lo más idóneo posible para Él, no sólo desde el punto de vista arquitectónico, sino sobre todo, dándole al edificio lo que lo haga tal. No bastará la belleza ni el simbolismo de las cosas, hará falta la consagración del edificio para que represente lo más fielmente posible al lugar en que Dios le brinda a los hombres el retorno al Paraíso. No es que las piedras inanimadas sean capaces de recibir la gracia, sino que,

ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

[477] *S. Th.*, III q. 61 a 1 co.: Respondeo dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quaedam corporalia signa hominibus spiritualem medicinam adhiberet, nam, si spiritualia nuda ei proponerentur, eius animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne igitur esset homini durum si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceretur, ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu Daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum medicinam adhiberet, nam, si spiritualia nuda ei proponerentur, eius animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne igitur esset homini durum si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceretur, ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu Daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae eruditur per sensibilia; humiliatur, se corporalibus subiectum recognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; praeservatur etiam a noxiis corporalibus per salubria exercitia sacramentorum.

gracias a la consagración, la Iglesia obtiene la virtud espiritual que la hace idónea para el culto divino, inspirando la devoción que no sólo la belleza del lugar suscita, sino la fuerza oculta y misteriosa que la bendición le confiere[478].

El Templo representa el Cuerpo de Cristo, pero, como el Cuerpo de Cristo lo es también la propia Iglesia[479], esta última constituye el Templo espiritual, el Cuerpo místico de Cristo[480]. Por último, el alma individual misma es capaz de venir a ser este Templo[481].

La consagración será el alma que anima el cuerpo, donde cada parte tendrá un porqué. Desde este punto de vista, reencontramos la relación entre los Apóstoles y las tribus, por un lado, y entre unos y otras y los signos del Zodíaco, por otro. El simbolismo cósmico se une aquí también con el simbolismo místico. El plano cuadrado de la Jerusalén celeste corresponderá a la transformación del círculo

[478] *S. Th.*, III q. 83 a 3 ad 2: Ad secundum dicendum quod, quia domus in qua hoc sacramentum celebratur, ecclesiam significat, sicut et ecclesia nominatur, convenienter consecratur, tum ad repraesentandum sanctificationem quam ecclesia consecuta est per passionem Christi; tum etiam ad significandum sanctitatem quae requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Ad 3: Ad tertium dicendum quod ecclesia et Altare et alia huiusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiae susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et in II machab. III dicitur, vere Dei virtus quaedam est in loco, nam ipse qui habet in caelis habitationem, visitator et adiutor est loci illius.

[479] *In Ps.*, 45,III [*Sl* 46,5]: ita in hac civitate, idest ecclesia, principale tabernaculum est corpus Christi.

[480] *In Ps.*, 21,I [*Sl* 22,2]: Unde haec verba dixit Christus in persona peccatoris, sive ecclesiae. Et haec est una de regulis supra in principio Psalterii positis, quod ea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et ecclesia; et ideo loquuntur sicut una persona, et Christus transformat se in ecclesiam, et ecclesia in Christum: Rom. 12: multi unum corpus sumus in Christo. In membris autem Christi, idest in ecclesia, sunt delicta sive peccata.

[481] *S. Th.*, II-II q. 188 a 8 ad 2: Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui divinae contemplationi insistit per dilectionem Dei.

por los ejes cardinales; las doce puertas corresponderán a los signos zodiacales agrupados de tres en tres en cada uno de los cuatro lados, orientados siguiendo la dirección de los puntos cardinales y en relación con las cuatro estaciones, es decir, con el ciclo temporal, que se encuentra aquí *cristalizado*: los doce Apóstoles representando las doce tribus y agrupados en forma de corona alrededor de Cristo, el Sol divino[482].

[482] *In Ps.*, 18,I [*Sl* 19,2]: Firmamentum dicitur caelum, ut dicitur Gen. 1: vocavit Deus firmamentum caelum. Secundum autem distinctionem dicitur caelum: et sic in caelorum distinctione apparet divina sapientia: si totum accipiatur simul, sic narrat ejus virtutem; et ideo dicit quod caeli enarrant, idest manifestant, gloriam Dei, et firmamentum nuntiat opera manuum ejus, per quae opera apparet ejus virtus. Secundum autem veritatem, per caelos intelliguntur apostoli, in quibus tamquam in caelis habitat Deus. Et dicuntur caeli propter sublimitatem conversationis: Phil. 3: nostra conversatio in caelis Est. Item stellati, propter multarum virtutum abundantiam: Eccl. 43: species caeli gloria stellarum: Is. 55: sicut exaltati sunt caeli a terra etc. Quia lucidi per doctrinam et exemplum: Matth. 5: sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis Est. Quia volubiles per obedientiam et discursum praedicationis: Eccl. 24: gyrum caeli circuivi sola, et in fluctibus maris ambulavi, et profundum abyssi penetravi, et in omni terra steti, et in omni populo et in omni gente primatum tenui. Isti enarrant gloriam Dei, scilicet patris, in qua est Christus. Et quia Christus est aequalis patri; et quod est Deus, et quod gratis peccata dimittit: isa. 52: gratis venumdati estis, et sine argento redimemini. Item apostoli dicuntur firmamentum, quia firmati virtute spiritus sancti: Luc. Ult.. Sedete in civitate donec induamini virtute ex alto. Et annuntiant opera manuum ejus, idest mirabilia quae fecit Christus, scilicet nativitatem, passionem, resurrectionem, et ascensionem: Eccle. 42: nonne Deus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia ejus? isa. 12: annunciate hoc in universa terra. Psal. 95: annunciate inter gentes gloriam ejus, in omnibus populis mirabilia ejus. Vel caeli enarrant, quia caeli novam stellam miserunt, ortum salvatoris nuntiantem: Matth. 2: vidimus stellam ejus in oriente. P. 4: Sic Christus ascendens misit spiritum sanctum discipulis; unde dicit. Nec est qui se abscondat a calore ejus. Spiritus sanctus calefacit: can. 8: lampades ejus lampades ignis. Sed numquid multi non recipiunt calorem ejus? dicendum quod sicut est de sole materiali, ita contingit de spiritu sancto. Multi autem possunt se abscondere, et non recipere calorem solis, sed sol ex parte sua se exhibet omnibus; sic spiritus sanctus effunditur ubique, et petit ab omnibus recipi, nisi aliquis se per malitiam abscondat. Vel non est qui se abscondat etc.: quia licet peccator non recipiat eum, tamen non potest abscondi quin cognoscatur ab eo etc.. Prov. 15: infernus et perditio coram domino.

IV. 4. 4 Las imágenes, memoria de la Encarnación

El arte reflejaba el mundo, lo interpretaba como criatura divina, cumpliendo así su función catequética y pedagógica, expresando de modo artístico lo que Dios creó con su Sabiduría. Esto nos da la pauta de por qué Santo Tomás fue defensor del arte religioso. Para él, el arte religioso esgrimió la función didáctica e insustituible a través de la imagen, ya que los fieles deben pasar de la *visio* a la *adoratio*; la función pedagógica de la imagen es para reconocer a través de ella lo que en la Revelación se da por escrito, estableciendo la estrecha relación que conserva lo significante con su significado. Tomás, es, en este sentido, cultor de las llamadas *Biblia Pauperum*[483], salvando que no es la imagen en sí lo que se "adora", sino que aquello que la imagen representa debe ser adorado. Enumeró tres motivos por los cuales se debe expresar lo divino plásticamente: *Son tres los motivos por los cuales las imágenes fueron introducidas en la Iglesia. Primero, para instruir a los ignorantes, que de ellas reciben la enseñanza como si fuese un libro* (aclaramos que el ignorante, esto es, aquel que no sabe leer, no puede tampoco "leer" la obra de arte en el Templo, sino que el sacerdote o el que catequizaba, le explicaba la obra como si fuese un libro que se leía). *Segundo, para mantener en la memoria el misterio de la Encarnación y el ejemplo de los Santos. Tercero, para suscitar el afecto de la devoción que viene más excitado de la vista que del oído* [484].

[483] *In III Sent.*, d. 9 a 2e ad 2: Ad secundum dicendum, quod homines sunt imagines Dei per participationem suae bonitatis, facientem expressam similitudinem, et hoc dat rei bonitatem in se; et ideo ratione hujus est res ipsa secundum se honoranda. Sed imagines pictae non sunt imagines per similitudinem in natura, sed per institutionem ad significandum; unde et ex hoc non acquiritur eis nisi honor relatus ad alterum.

[484] *In III Sent.*, d. 9 a 2e ad 2: Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur.

Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.

Detengámonos a considerar en este pasaje la importancia que Santo Tomás le da a la *visión*, incluso, más que a la predicación verbal. Veamos la actualidad del pensamiento de Tomás aún en este aspecto, ya que la nuestra es una sociedad donde la imagen llega mucho más que la palabra, y por consiguiente, la belleza que intente manifestar la experiencia religiosa ocupará un puesto central en la evangelización. La *memoria de la Encarnación* a través de las imágenes la entendemos porque los fieles, a través de aquello que ven representado, podrán decir, como Juan, *Lo que hemos visto, lo que contemplamos y lo que palparon nuestras manos* (*1 Jn* 1, 1). Por otra parte, *Affectum Devotionis* tampoco significa lo que entendemos hoy. El hombre medieval adoraba a Dios y reconocía sólo a Él como al autor de todo bien. No tenía "devociones", sino devoción[485], algo mucho más amplio y profundo que lo que hoy supone. Era devoto de la Salvación, y si por extensión, alguna escena de la vida de Jesús era representada, lo hacían para cumplir aquello que Tomás pedía de las imágenes, es decir, que recuerden aquello que representan, para que el hombre se eleve a través de ellas hasta Él.

El arte en este período, guardó la simbiosis entre lo significante y el significado, convertido a través de la obra en su figura. El gótico fue un arte en este sentido, ya que el pensamiento teológico de este período se plasmó en sus obras, de las que sobresalió el Templo[486].

[485] *S. Th.*, II-II q. 82 a 2 co.: Et sic patet quod devotio est actus religionis. Ad primum ergo dicendum quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo adhaerendo ei per quandam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium. Ad secundum dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem. Ad tertium dicendum quod devotio quae habetur ad sanctos Dei, mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

[486] Cfr. FRANKL, P., *Arquitectura Gótica,* p. 419.

Nunca hubo, insistimos, como en esta época, una unidad del culto tan teocéntrica[487].

IV. 4. 5 Las Bodas del Cordero

El hombre medieval no sólo tenía el deber de manifestar la belleza que captaba a través de la creación, sino que, confiado el mundo por Dios, debía llevarlo al fin que es el mismo Dios, expresando con sus obras, el deseo de representar aquí en la tierra lo que fue su principal anhelo, el Paraíso. Es importante repetirlo a la hora de recordar que haciendo cosas bellas que expresen su experiencia de Dios, el hombre contribuía a la elevación del mismo, provocando una superación de sí a través de los dones que regala Jesús a quienes lo aman. Estos dones que quedan después de un encuentro con Dios, son un efecto del amor manifestado a través de su belleza que el hombre traduce con sus obras[488].

Entre los efectos que provoca el amor divino, Tomás habla del *éxtasis*, que al amante lo pone fuera de sí, lo ordena a Dios de tal modo que no permite que los amantes pertenezcan a sí mismos, sino a las cosas divinas que ellos aman de modo que no retengan nada que no esté ordenado a Él[489]. En nosotros, el amor, como el *celo*, están causados por la belleza y la bondad; pero aclaremos bien cuáles. Cualquier cosa no es bella porque nosotros la amamos, sino porque es bella y buena la amamos; nuestra voluntad no es la causa de las cosas, sino que está movida por las cosas; la voluntad de Dios es la causa de las cosas, su amor hace buenas las cosas que ama; porque Su voluntad hace moverse a sí mismo hacia sí mismo, lo que no hace, sin embargo nuestra voluntad; por esto Dionisio afirmó que Dios es celoso, en cuanto que por Él las cosas son "celables", es decir, intensamente amables porque son queridas o deseadas por Él y por

[487] Cfr. LECLERCQ, J., *Cultura Umanistica e Desiderio di Dio,* p. 316.

[488] *In Div. Nom.*, c. IV l. 1: extasi, quae est effectus amoris

[489] *In Div. Nom.*, c. IV l. 10: Sic igitur talis amor extasim facit, quia ponit amantem extra seipsum.

otros[490]. Éste encuentro de Dios con su criatura, donde mejor se vivió fue en la liturgia. La fiesta, que no es otra cosa que la liturgia, celebrada como anticipo de la Fiesta definitiva, es, en efecto, tentativa de romper, de transgredir los límites que separan el mundo visible del invisible, de lo *otro*. Es ése su objetivo. Si la fiesta quiebra de tal modo las fronteras de lo cotidiano es porque tiene un sentido fuertemente trascendente. Aún hoy, ¿qué mejor que la luz para manifestar la alegría? ¿Qué se pide de una fiesta, sino que haya luz? Lo que explica porqué, más allá de la Revelación, lo bello haya sido percibido por los hombres del medioevo como lo claro, lo luminoso, lo brillante, y lo haya trasladado a la Casa de Dios, ya que *Pertenece a la magnificencia de una casa que sea muy luminosa*[491]; ¡Cuánto más luminosa deberá ser la Casa de Dios!

En ningún momento de la historia, la vidriera ha desempeñado un papel semejante en una composición arquitectónica, concebida en función del efecto coloreado y luminoso, donde se unen todos los temas maravillosos del simbolismo de la luz. El muro ha desaparecido por completo en el sentido arquitectónico tradicional del término y se ha convertido en un paramento de vidrio pleno de color. La idea de límite, no como marco y cierre de un espacio, sino como materia impenetrable, ha sido omitida por completo. Este proceso, que conduce del espacio aislado, al espacio figurado, no puede registrarse, como es lógico, en todo el desarrollo de la arquitectura gótica. Sin embargo, este proceso configura una idea sobre el espacio sagrado cuyos valores simbólicos persistirán durante siglos. Si el desarrollo integral de esta idea tuvo una duración efímera, pues las experiencias posteriores de la arquitectura gótica se orientaron en otro sentido, la idea del interior como espacio figurado persistió hasta su cuestionamiento por los arquitectos del Renacimiento, cuyas realizaciones, aunque no sin resistencias, lograron desplazarlo[492].

[490] *In Div. Nom.*, c. IV l. 10: amor enim in nobis causatur et similiter zelus ex pulchritudine et bonitate.

[491] *S. Th.*, I-II q. 102 a 4 ad 6: pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa.

[492] Cfr. NIETO ALCAIDE, V., *La Luz, Simbolismo y Sistema Visual,* p. 37.

El Templo gótico va al encuentro de la luz, es decir, de la más sensible manifestación de lo divino. A través de ella se opera la fusión entre la tierra y el cielo. Lo bello se enlaza de nuevo con lo verdadero, lo puro. La fiesta es rechazo de la noche; la luz quiere inundar a los invitados de la alegría que sólo el sol puede dar. La fiesta, como la luz, se darán, aquí en figura, como anticipo de lo que será sin el velo *cuando nuestra lámpara sea el Cordero* (*Ap* 21, 23), aspecto vivido de modo homogéneo en el tiempo en que el arte profano se prolongó en el arte sacro[493].

El sentido de la majestad divina fue una expresión dominante en aquel período. Mucho más que en los escritos, en la misma liturgia se ve reflejado aquel deseo de expresar lo inexpresable. Sin duda, y para el mismo Tomás, la liturgia constituye una fuente inexcusable de aquella cultura[494]. Por sintetizarla de alguna manera, era el lugar de la "experiencia" de Dios, siendo ésta, la experiencia, el modo de expresar una de las características principales de la teología[495]. Esta fruición de la vida en Dios, anticipada aquí en la tierra, explica que en el medioevo no era la fe una cuestión interior, como sucederá en los siglos venideros, sino que generaban un intenso deseo de *Hablar con Dios o de Dios*[496], ya que Él era objeto del canto, mucho más que las calamidades y las miserias del hombre[497].

La realeza de Cristo inspiró el reflejo de lo que el monarca debía hacer en la tierra, y de un modo sistemático, toda una serie de asociaciones hacía escalonar el cielo hasta la tierra, en la cual incluimos al artista, quien con sus obras ayudaba a ascender hasta el cielo. En

[493] Cfr. DUBY, G., *San Bernardo y el Arte Cisterciense,* p. 14.

[494] Cfr. FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, P., *Teología de la Liturgia en la Summa de Santo Tomás,* en "La Ciencia Tomista", CI (1974) pp. 254-261.

[495] *In I Sent.*, d. 14 q. 2 a 2 ad 3: Ad tertium dicendum, quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis.

[496] Como se atestigua en numerosas oportunidades de Nuestro Padre Santo Domingo, en el *Proceso de Bologna*, Non loquebatur nisi cum Deo vel de Deo; en MOP, XVI, ed. Walz, pp. 135; 146; 155; 161.

[497] Cfr. LECLERCQ, J., *Cultura Umanistica e desiderio di Dio,* p. 316.

este contexto el Templo fue un lugar dónde el misterio de la Redención fundamentó los cimientos, la casa de Aquel que lo rige todo, no de un modo meramente trascendente, sino en su Casa, en medio de sus Hijos.

El Apocalipsis, que a partir de Beato de Liébana fue un referente obligado en el arte medieval, dejará de ser fuente de inspiración, dejando lugar a todo el Nuevo Testamento, difundido, entre otros, a través de Bernardo y Anselmo quienes respectivamente, acercaron a Jesús, sobre todo, su humanidad, a través de sus sermones y escritos; desde el ciclo de Navidad refiriéndonos a Bernardo, hasta el *Cur Deus Homo*, de Anselmo. No olvidemos tampoco las Cruzadas, que custodian a los peregrinos hacia la tierra de Jesús, donde reviven la *Vía Crucis*, se reza ante su Pesebre y su Sepulcro, lugares donde más que en ningún otro se manifiesta la humanidad del Verbo. Jesús adquiere así un rostro humano. El hombre medieval creía que las calamidades de la época eran victorias del enemigo del género humano[498], para poder superarlas era necesario mirar a un Cristo que presente el rostro de hombre, que haya padecido como nosotros, o mejor, por nosotros. O bien, para no caer en el pesimismo de creer que las mismas calamidades eran "castigos" divinos, la Encarnación revelaba, a través de su plasticidad artística, el recuerdo de la Misericordia divina[499].

Esta situación cambiará en el llamado "otoño" de la Edad Media, cuando se rompa el equilibrio entre la forma y el contenido; cuando la forma se cultivará por sí misma; cuando el artista perseguirá el placer del virtuosismo y el espectador tan sólo se abandonará al

[498] Cfr. CURROS, M-A., *El Lenguaje de la Imágenes Románicas,* pp. 66-67.

[499] *In Ps.*, 39,I [*Sl* 40,1]: Sed omnes homines novae legis cantant canticum novum, quod novus homo Christus attulit: Apoc. 21: ecce nova facio omnia. Novus ergo populus nova cantat: scilicet de incarnatione domini, de resurrectione, de ascensione, de nativitate, et aliis hujusmodi. Unde in his praecipuis solemnitatibus ministri ecclesiae induti albis, vel sericis ornamentis, cantant et legunt, ut novum canticum nemo nisi innovatus cantare praesumat. Canticum dico, non de vanitate, non de turpibus, sed quod placet Deo: unde dicit, hymnum; vel carmen quod placet Deo nostro, idest laudem Deo: Psal. 114: te decet hymnus, Deus, in sion: Eph. 5: cantantes et psallentes in cordibus vestris Deo.

deleite formal, cosa que, a los ojos de un contemporáneo de Tomás, ambos estarían simultáneamente pecando contra la moral y la belleza[500].

IV. 4. 6 Conclusión

En el contexto de este trabajo surgió el reclamo desoído de la Iglesia a los gobernantes europeos, recordándoles que no deben dejar de incluir en la Constitución Europea la referencia a sus *Raíces Cristianas*. Más allá del hecho, por cierto, doloroso, que encierra una negación explícita de la propia historia, podemos estar seguros que es muy difícil querer negar el cristianismo en este continente. Por otra parte, si hoy es débil la presencia cristiana en Europa, si es débil el testimonio de las familias religiosas que lo recuerden con sus obras y predicación, (y esto, sólo Dios puede saberlo), al menos nos quedará el consuelo que *Gritarán las Piedras* (*Lc* 19, 40) mientras encontremos en pie aquellos monumentos que levantaron nuestros mayores en honor del Altísimo. No serán meramente "museos", ni sus moradores sus "guardianes" si se proponen vivir de acuerdo a aquello para lo que esos edificios fueron hechos. Vale no sólo para el gótico, sino para todos los monumentos religiosos erigidos en todas las etapas de la historia, desde el arte Paleocristiano hasta hoy, donde con un afán renovado se intenta cantar la loa al Omnipotente también con la belleza, en un intento de expresar la religiosidad hodierna a través del arte.

[500] Cfr. HUIZINGA, J., *Autunno del Medioevo,* pp. 447-450.

CONCLUSIÓN

Quisimos transitar a la luz de Tomás, uno de los caminos trazados desde la fundación del mundo para que el hombre reconozca su meta final, reconozca hacia dónde se dirige. El dinamismo de la vida cristiana está sostenido por la experiencia divina, que señala el comienzo de la vida en plenitud, sostenida por el hecho que, para el cristiano, el cumplimiento de la ley no basta, sino que ésta se debe vivir impulsada por el amor: *el que no ama no ha conocido a Dios, porque Él es amor* (*1 Jn* 4, 8) siendo revelado de modo particular en la belleza de las criaturas.

Conocer a Dios es encontrar la salvación; conocerlo significará amarlo, ya que *nadie ama lo que no conoce*[501]. Dios sale a al encuentro del hombre a través de la belleza (Cfr. *Sab* 13, 5; *Rom* 1, 20). Creemos importante hacer hincapié en esto ya que, descuidar lo que Dios reveló a través de sus criaturas, aún teniendo fe en Él, llevaría al hombre a "encerrar a Dios en el cielo", rompiendo el vínculo causal creador-criatura. Necesitamos de las cosas para conocer, aún al mismo Dios. Nuestro entendimiento llega al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas[502]. Sin una percepción de las cosas, éstas no pueden ser conocidas. Sin ver, u oír, no puedo percibir sonidos bellos ni cosas bellas; sin percibir la belleza no puedo saber qué cosa es la Belleza, de la cual la de aquí abajo es *espejo y enigma* de lo que veremos cara a cara (Cfr. *1 Cor* 13, 12).

---

[501] *De Rationibus Fidei,* c. IV: Est autem considerandum ulterius, quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse principium: quo sublato, neque gaudium erit, si adipiscatur aliquis quod non amat; neque tristitia, si impediatur ab eo quod non amat; si amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes aliae appetitivae operationes, quae quodammodo ad tristitiam et gaudium referuntur. Cum igitur in Deo sit perfectissima cognitio, oportet etiam in eo ponere perfectum amorem: in quo quidam processus per appetitivam operationem exprimitur, sicut et in verbo per operationem intellectus.

[502] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit.

Dijimos que transitamos nuestro camino guiados por Tomás. En el primer capítulo mostramos cómo su pensamiento fue elaborado a la luz de la Tradición, de la cual es deudor, sabiendo además cómo supo sacar lo bueno de los autores mencionados, aportándonos sus frutos ya que no fue un mero divulgador. Su doctrina se plasmó en la fragua de los siglos precedentes de la Iglesia, aunque si bien es deudor, como bien se sabe, del pensamiento helenístico, el aporte de la Revelación hizo elevar aún a los autores paganos hacia la cumbre de la Verdad. Demostramos que Basilio, Agustín y Dionisio fueron los fundamentos principales de su pensamiento, analizando los puntos salientes de los mismos y el nexo que los une con Tomás.

Luego continuamos nuestro itinerario con lo que, para nosotros, es el aporte principal de nuestro trabajo. Quisimos encontrar cómo la *Revelación divina se da a través de la belleza*. Partimos de que si *todo agente obra algo similar a sí*[503], atribuirle la belleza de las criaturas a la causalidad divina, nos llevará a afirmar que Él mismo lo es esencialmente, ya que sus atributos son su esencia: *lo bello es atribuido a Dios, y, muestra de qué manera. Le es atribuido, diciendo: Lo bello y la belleza son indivisibles en su causa, que lo abarca Todo en Uno*[504]. En Él, en la Causa Primera, lo bello y la belleza no están divididos como si en Él lo bello fuera una cosa y la belleza otra. La razón es que la Causa Primera, debido a su simplicidad y perfección, abarca por sí misma todo, esto es, todas las cosas en Él[505]. En cambio, la belleza en las criaturas será la participación de la belleza de la Causa Primera, que hace bellas a todas las cosas. La belleza de la criatura no es nada

[503] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3: Omne agens agit sibi simile.

[504] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: scilicet Deo non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno.

[505] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: in causa prima, scilicet Deo non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et idem.

más que una semejanza de la belleza divina de la que participan las cosas[506].

La creación es el primer acto de amor, un acto del amor creador[507]. La revelación descubre a Dios como Amor (Cfr. *1 Jn* 4, 8); es por amor que crea las cosas, ya que *El amor de Dios crea e infunde la bondad en las cosas*[508]. Al contemplar la belleza de aquello que Él hizo, encontraremos abierta la puerta para penetrar en su amor. Buscando desentrañar el sentido de esta atracción a la belleza, encontramos una respuesta cuando intuimos a Dios como el sumo bien deseable que causa en los entes emanados de Él un deseo de la perfección divina análogo al acto eterno por el cual Él se ama a sí mismo. Él mueve a las criaturas a amarlo; el amor engendrado en la criatura puede retornar al Bien que es su origen a través de la belleza[509]. La búsqueda de Dios, aún a tientas, es el amor de Dios que

[506] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

[507] *S. Th.*, I q. 20 a 2 co.: Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

[508] *S. Th.*, I q. 20 a 2 co.: amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

[509] *In Div. Nom.*, c. IV l. 11: Deinde, cum dicit: huius enim... Ponit duas solutiones ad praemissam quaestionem: quarum prima est quod Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris, inquantum immittit amorem aliis et quodam modo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem; dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia ipse est hoc quod est amabile et diligibile. Et assignat huius solutionis rationem, quia amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur, sed diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans. Secunda solutio est quod Deus dicitur amor et amabilis quia ipse amat motu sui ipsius et adducit se ad seipsum; velle enim est quidam motus. Vult enim Deus bonum suum et secundum hoc, prout ipse est sua bonitas quae voluntatem ipsius quodammodo movet, dicitur etiam esse diligibilis et amabilis a seipso. Inquantum vero ipsum suum velle, quo bonum suum vult, est suum esse et sua substantia, Deus est suus amor. Sic ergo prima solutio accepta fuit secundum amorem quo omnia amant Deum; haec autem secundum amorem quo Deus seipsum amat. Sed de manu potestatis ejus in psalm. 103, 28: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. In manu siquidem ejus erant omnes fines terrae, quia ab aeterno non nisi in ejus potestate erant. Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt. Haec est manus de qua dicit Isai. 59, 1: ecce non est abbreviata manus ejus: quia infinita sua virtute rerum substantiam in esse producit. Hanc manum abbreviare voluerunt qui a Deo

anida en nosotros; el amor de Dios en nosotros es nuestra participación finita en el amor infinito por el cual Dios se ama a sí mismo[510]. Amar el propio bien llevará a amar aquello sin el cual el bien sería imposible.

La doctrina tomista nos lleva a concluir al respecto que, toda forma bella, en su manifestación respecto a nuestro conocimiento, es, en cierto modo, una epifanía de su Amor que sale a nuestro encuentro y que nos llevará hacia Él. Por esto mismo decimos que no somos espectadores ajenos a lo que admiramos. La belleza *llama*[511], hace que comience en esta vida, por el don de la fe, aquello que por la sola razón quedaría velado[512]. Si el concepto de creación establece una relación entre Creador y criatura, la creación, como primer acto revelador, se convierte en clave inicial del misterio de Dios y del desvelamiento del enigma del hombre. En cuanto primer acto revelador, la creación está unida a una irradiación de Su belleza que manifiesta la voluntad divina de dar a conocer algo de Sí que conduce al hombre, por la recíproca relación que hay entre amor y conocimiento, a amar a Dios. Su esencia es el amor, y éste es, a su

nihil fieri posse ex nihilo astruxerunt. Et sic apparet in productione creaturarum, trinitas personarum. In spiritu ipse spiritus sanctus, de quo dicitur Sap. 1, 7: spiritus domini replevit omnem terram. In manu filius, qui etiam brachium patris dicitur job 40, 4: si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas? eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, 1 corinth. 1; et: omnia per ipsum facta sunt, Ioan. 1, 3. Sed in pronomine ejus persona patris exprimitur cujus est et filius et spiritus sanctus de quo dicitur Gen. 1, 1: in principio creavit Deus caelum et terram. Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur Eccli. 42, 21: magnalia sapientiae suae decoravit. De hac etiam pulchritudine boetius dicit: mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse. In II sent. Proemium

[510] *In II Sent.*, d. I q 2 a 2 co.: Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis.

[511] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in Graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum;

[512] *In Symbolum Apostolorum,* prologus: Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI, 9: repleta est terra scientia domini.

vez, unificante y vivificante, ya que es fuente y ejemplar de aquello que crea; en las criaturas, por participación, el amor tampoco queda estéril ni encerrado en sí mismo, ya que la virtud operativa del amor es comunicarse, engendrar más amor uniendo al amante con el amado, amándose recíprocamente. La belleza divina manifestada en las criaturas provoca en el hombre el deseo de amarlo: *Estos nombres* (Éxtasis y Celo) *significan una cierta fuerza unitiva ya que unen al amante con el amado, en cuanto que ambos desean la misma cosa*[513]. Encontrar el efecto de este amor a través de la belleza atraerá hacia la fuente de la misma; llevará a abrirse a la trascendencia, a encontrar en aquello que encuentra de bello el porqué, dejando abierta la puerta al Misterio. Dios no hace otra cosa que comunicarse en el efecto[514] y difundirse en él, ya que todas las causas producen efectos que se les asemejan[515]. Desde este punto de vista, la belleza será el atributo que hace visible la bondad, donde la bondad toma forma. Si la esencia divina es el amor, la bondad y la belleza explicitan este

[513] *In Div. Nom.*, c. IV l. 9: Utrumque enim nomen est significativum cuiusdam virtutis unitivae, inquantum unit amantem amato, prout utrumque idem desiderant.

[514] *In Met.*, lib. V l. 1 n. 3: causa, importat influxum quemdam ad esse causati.

[515] *De Veritate*, q. 27 a 7 co: Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter: Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis: et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota; unde nec sic gratia est in sacramentis.

Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eamdem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eamdem rationem, sicut patet in effectibus aequivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis: forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus.

amor haciendo que el hombre conozca por los atributos generados en la criaturas a Aquel que para darlo debe poseerlo en grado extremo: *Dios es llamado superbello, a saber, por cuanto Él posee en Sí mismo supremamente y antes que todos los demás la fuente de toda belleza. Pues en ésta, la naturaleza simple y sobrenatural de todas las cosas bellas que derivan de ella, toda la belleza y todo lo bello, preexiste, no, ciertamente, por separado, sino uniformemente, de la misma manera en que muchos efectos preexisten en una única causa*[516].

Encontrar el camino que Él trazó para darse a conocer invita a adentrarse en su misterio. Ver que hizo las cosas bellas es descubrir que las hizo a su modo, ya que *La belleza de las criaturas no es otra cosa que una similitud de la divina belleza participada en las cosas*[517]. Provocará en nosotros aquel *Pathos*[518] que Él sintió cuando intuimos en las brasas de la belleza creada el fuego de la increada[519]. Siendo *del linaje de Dios* (*Hch* 17, 29), a través de la belleza, encontraremos una anámnesis de este don que Dios nos hizo.

La belleza, con todo lo que manifiesta y oculta, apunta más allá de sí misma hacia Aquel que se manifiesta misteriosamente a través de aquello que vemos. Este mundo, con las "llamadas" (recordemos qué significa *καλος* para Tomás) que le conducen más allá de sí, es el fundamento intuitivo para comprender lo que de Él se deja entrever aquí abajo, de acuerdo con las imágenes sensibles que percibimos[520],

[516] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: Ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, in quantum in seipso habet excellenter et ante omnia alia, fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim natura simplici et supernaturali omnium pulchrorum ab ea derivatorum praeexistunt omnis pulchritudo et omne pulchrum, non quidem divisim, sed uniformiter per modum quo multiplices effectus in causa praeexistunt.

[517] *In Div. Nom.*, c. IV l. 5: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

[518] Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas,* n. 1.

[519] Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, p. 133.

[520] *In Div. Nom.*, prologus: Et de huiusmodi tractavit Dionysius in quodam suo libro quem de symbolica theologia intitulavit. Sed quia omnis similitudo creaturae ad Deum deficiens est et hoc ipsum quod Deus est omne id quod in creaturis invenitur excedit, quicquid in creaturis a nobis cognoscitur a Deo removetur, secundum quod in creaturis est; ut sic, post omne illud quod intellectus noster ex creaturis manuductus de Deo concipere potest, hoc ipsum quod Deus est remaneat occultum et ignotum.

dispuestos por un *Corazón Limpio* capaz de reconocer a Dios en todo (Cfr. *Mt* 5, 8).

Por eso, descubrir que a partir de lo sensible puedo contemplar al Creador dará la posibilidad de encontrar un trato familiar con quien nos ama, sencillamente, "abriendo los ojos"[521]. La belleza manifestada en el mundo es una teofanía. A través de lo visible Dios se revela y lo que eleva el alma tendrá un carácter soteriológico cuando sepamos intuir lo invisible de Dios. Si el paraíso será la suma alegría eterna, la belleza nos puede alentar a caminar hacia él, sabiendo que puede comenzar aquí en la tierra cuando, por el don de la fe, purificados de toda pasión que impida la vida contemplativa, podamos descubrir que las cosas manifiestan algo más de aquello que simplemente vemos. Cuando intuimos que son un destello divino, podremos decir: *Me enamoré de su Belleza*[522].

Tomás aclara que el sentido de la fruición de la vida contemplativa es un inicio de la beatitud eterna, estableciendo entre ambos, el contemplante y lo contemplado, un vínculo de amor que, por tratarse de la vida cristiana, es el mismo Dios: *De otra manera, la contemplación se hace deleitable por parte del objeto, en cuanto que se contempla una cosa amada, como sucede en la visión corporal, que es deleitable no sólo porque ya lo es el acto mismo de ver, sino también por ver a una persona querida. Por tanto, dado que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de Dios a la cual mueve la caridad, como dijimos antes (a.1; a.2 ad 1), siguiese que en la vida contemplativa se da deleite no sólo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino*[523]. Predicar la *Belleza que Salva*, será tarea

[521] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit.

[522] *S. Th.*, II-II q. 180 a 2 ad 3: amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro soliloquiorum.

[523] *S. Th.*, II-II q. 180 a 7 co.: Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam

fundamental para quienes tienen el don entender el lenguaje divino y traducirlo al lenguaje humano.

En el amor fontal trinitario, Tomás apropia la belleza al Hijo, al que le otorga la *integridad, claridad y proporción* en grado eminente; siendo Él la belleza[524], Imagen del Padre (Cfr. *Col* 1, 3)[525], *por quien también hizo el universo,* (*Hb* 1, 2), quien nos rescató de un modo más admirable al que nos creó (Cfr. *Rom* 8, 31-35). Sin el don de la fe, la belleza fugaz lastimaría irremediablemente, ya que es imposible atraparla. Por el don de la fe, sabemos que es un reflejo de aquello que nos espera.

---

accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit.

[524] *In Ps.,* 44,II [*Sl* 45,3]: Speciosus forma prae filiis hominum. Praemisso prooemio secundum unum sensum, vel Christi divinitatem secundum alium sensum; hic ponitur commendatio Christi secundum humanitatem... sed illam pulchritudinem corporalem habuit summe, quae pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu: ita quod quoddam divinum radiabat in vultu ejus, quod omnes eum reverebantur, ut Augustinus dicit.... Gratiosus etiam fuit in verbo; unde dicit, diffusa est gratia in labiis tuis: Eccl. 6: lingua eucharis in bono homine abundabit. Et gratiosum verbum ejus. Tripliciter propter ea quae aliquis dicit, reputatur verbum ejus gratiosum: quando scilicet dicit ea quae placent et sunt utilia; sic verbum Christi fuit gratiosum, quia levia imponebat et quietem promisit: Matth. 11: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos: joan. 6: domine, ad quem ibimus.

[525] *S. Th.*, I q. 39 a 8 co.: Aeternitas enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio. Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris... convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem.

Apoyados en la *via inventionis*, teniendo en cuenta que la forma es una irradiación de la claridad primera[526], concluiremos que toda forma será un camino para arribar a Él, encontrando en la belleza reflejada en el mundo un resplandor de la Belleza divina. La forma, al guardar una estrecha relación con la luz, aproximará, de acuerdo con la luminosidad, las cosas mismas con Dios, de acuerdo al grado de semejanza que tengan de Él[527]. Por tanto, la *claridad* será el término fundamental de la metafísica de la luz, y es quien le aporta todo el vigor de su contenido analógico. Concretamente, ésta, la *claridad primera* manifestada en las criaturas, es un atributo divino. Es la luz divina, de carácter no sensible, pero capaz de *irradiar* luz a las formas sensibles, permitiendo que éstas sean conocidas por el sujeto, como modos de participación divina en las criaturas, gracias precisamente a la luz que reciben. Ellas están organizadas jerárquicamente en dos tipos de criaturas, según sean racionales, en cual la participación será por Imagen, o por Vestigio, en las irracionales[528]. Toda forma, será, por tanto, participación de la Luz. El Verbo, que crea las cosas, (Cfr. *Jn* 1, 3) es también la Luz verdadera (*Jn* 1, 9) que irradiará su claridad en sus obras.

La percepción de la realidad como participada de Dios conducirá a la consideración analógica: si la belleza no es otra cosa que el resplandor de la forma sobre la materia que irradia en su interior y hace brillar en el exterior, siendo evidente que la apariencia sensible no puede ser sino la manifestación aparente de un principio simple, inmaterial y trascendente, es decir, Dios mismo[529].

---

[526] *In Div. Nom.*, c. IV l. 6: Forma est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate.

[527] *S. Th.*, I q. 45 a 7 co.: In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam.

[528] Cfr. *Ibid.*

[529] Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval*, I pp. 89-91.

El dinamismo de la vida cristiana, como ya dijimos, lo fundamenta la experiencia divina. Ésta no es una imposición de la ley, sino el comienzo de la vida en plenitud. Dentro de la división entre belleza y bondad, agregamos que el bien lo perseguimos, mas no lo contemplamos, y lo bello, en cambio, es la forma contemplada *(pulchrum pertinet ad rationem causae formalis*[530]*)*, que difiere del bien como objetivo al que se aspira *(bonum habet rationem finis*[531]*)*, siendo, sin embargo, dos caras de una misma moneda. Para satisfacer el deseo del bien, hay que poseerlo, y para satisfacer el deseo de lo bello será necesario poseer su imagen. Dios continúa llamando al hombre como llamó a Adán después de la caída. A través del *más bello de los hombres (Sl* 44, 3*)*, aquel que hizo el cielo y la tierra, la llamada sigue latente hasta el fin: *mira que estoy a la puerta y llamo (Ap* 3, 20*)* . ¿De qué modo está a la puerta? ¿Cuál es su voz? Para despertarnos del sueño elegimos el modo de llamarnos a través del reflejo de su intimidad, la belleza. ¿Por qué? La belleza divina está en estrecha relación con la causalidad creatural. Dios hará las cosas bellas, y por consiguiente, amables. Que las cosas son bellas significa que, a través del conocimiento natural, el hombre tiene una puerta abierta al misterio, ya que del mismo puede considerar este atributo como un reflejo del Creador. El hombre, en su estructura más profunda, desde aquel momento hasta hoy, no ha cambiado. Sí, en cambio su cosmovisión, que hizo perder de vista la naturaleza como criatura, descuidando en la misma el camino de encuentro con Dios tan querido por los medievales. La causalidad es uno de los mejores modos explicativos en la participación de las formas; la *belleza creada,* dado que es *causada* de manera eficiente, formal, ejemplar y final por Dios, se convierte en un referente visible de la Belleza Divina. Y es precisamente gracias a este referente que el ser humano puede iniciarse en el conocimiento del Autor de estos atributos; una forma natural refleja la belleza del Creador y, por tanto, el conocimiento de esta belleza natural por parte del ser humano podrá facilitarle, limitadamente, el

[530] *S. Th.*, I q. 5 a 4 ad 1.
[531] Cfr. *Ibid.*

conocimiento divino[532]. Aún hoy, redescubrir este aspecto, ayudaría a resolver muchos interrogantes, entre ellos, el sentido de la vida y, por ende, la trascendencia. La belleza creatural servirá como estímulo para arrancar al hombre fuera de sí, considerando que la razón Universal mueve al hombre mediante razones particulares; de allí que el apetito intelectivo sea movido por el sensitivo, actuando como un impulso para llevar por la fruición que se experimenta al gozar de la belleza de lo creado al deseo de lo increado[533]. Que somos seres racionales, que solamente nosotros disfrutamos de la belleza, es fácil demostrarlo. El animal goza de sensaciones auditivas porque las asocia con otras, biológicamente importantes para él, mientras que el hombre se deleita con ellas por sí mismas. No hay relación entre el disfrute que el hombre experimenta al percibir la belleza con aquello que biológicamente experimenta el animal. Cuando el placer es originado por la percepción sensible, por los colores o sonidos, no se debe a funciones biológicas sino más bien a la armonía que éstos provocan en su alma.

La creación difunde un reflejo múltiple de la simplicidad divina. Esta concepción supone la existencia de una semejanza entre todas las partes de la creación que entre ellas establecen armonías[534], ya

[532] *S. Th.*, I q. 19 a 4 co.: Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

[533] *S. Th.*, I q. 20 a 1 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III de anima; ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo.

[534] *Sent. Lib. Eth.*, lib. 1 l. 1 n. 1: Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est princi-

que la armonía no es sino la reducción de lo múltiple en uno, de lo desigual en lo igual y de lo diverso en lo homogéneo mediante la coadaptación y la consonancia, de la cual, la luz, es el ejemplo más claro[535].

Luego de ver el amor fontal derramado en el mundo a través de la belleza, pasamos a las cosas bellas en sí, analizando sus características, es decir, *la integridad, la claridad y la proporción*. Debemos destacar ante todo el sentido positivo de la *integridad*, siendo ésta la que fundamente la bondad ontológica, y recordar que, como ya explicamos, el mal, lo feo, no son propiedades del ente, sino que son mermas de integridad en el mismo. Veámoslo ahora en un ejemplo de Tomás. Para él, de las criaturas, la más perfecta y bella, que lleva la significación del Altísimo, es el sol, que a diferencia de la luna, no es mutable. Es siempre íntegro y bello por ser luminoso, conservando siempre su integridad: *como las cosas convienen a la divina bondad, así como este sol sensible que es grandísimo superior a todos los cuerpos celestes en cantidad, totalmente luminoso, que no tiene ninguna mancha como la luna y está siempre luciente, a diferencia de la luna, cuya luz crece, disminuye y desaparece; si alguna vez parece eclipsarse aquello no sucede por la ausencia de luz en sí mismo, sino porqué su luz no puede ser vista a causa de la luna.* El sol, para Tomás, es además imagen de la bondad divina ya que ilumina todas las cosas que están en grado de participar de su luz, y todavía su luz es exenta en grado eminente porque ninguna otra cosa puede igualar su luz,

palior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium.

[535] *De Anima,* lib. 1 l. 9 n. 4: Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis: sed isti transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proportionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contrariis. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commixtionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis. Sed constat quod neutrum istorum est anima; ergo anima non est harmonia. Quod autem anima non sit compositio sive proportio compositionis, patet. Isti enim accipiunt animam, ut substantiam quamdam; sed illa duo sunt accidentia; non ergo idem sunt.

y extiende sobre todo el mundo visible el esplendor de sus rayos sea en alto que en bajo, ya que no sólo estos cuerpos inferiores, sino aunque los cuerpos celestes superiores son por él iluminados. Los rayos del sol, omitiendo iluminar muchos cuerpos que no están en grado de recibir la luz, iluminan las cosas que siguen, como omitiendo las nubes, iluminan aquello que se encuentra bajo las nubes, y en breve, no hay ninguna cosa que no alcance la causalidad del sol a causa de la grandeza excedente de su propio esplendor[536]. El mundo es material y también, energético, vivo, y necesitará de su fuente, de la luz[537], esto es, del sol, para conservar su integridad, íntimamente ligada a él[538].

[536] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Ostendit quomodo inveniatur similitudo Dei quantum ad praemissa; et, primo, quantum ad universalitatem causandi: et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita sol iste sensibilis, qui est maximus, transcendens omnia corpora coelestia secundum quantitatem et totus splendens, non habens aliquas nebulas sicut luna et semper lucens, ad differentiam lunae cuius lumen augetur et diminuitur et quandoque deficit; et quod aliquando eclipsari videtur, non est propter defectum luminis in ipso, sed quando lumen eius ad nos non pertingit propter interpositionem lunae; iste inquam sol, tamquam manifesta imago divinae bonitatis, secundum multam resonantiam ad divinam bonitatem, illuminat quaecumque possunt participare lumine eius et tamen lumen eius est superextentum, quia nihil potest pertingere ad aequalitatem luminis eius et extendit splendores radiorum suorum ad totum istum corporeum et visibilem mundum, tam sursum quam deorsum, quia non solum ista inferiora, sed etiam superiora corpora coelestia illuminantur ab ipso; et si est aliquid quod non participat lumine eius, hoc non est propter debilitatem vel parvitatem illuminantis virtutis in ipso, sicut est in candela quae propter parvitatem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium illuminat, sed quod aliqua a sole non illuminantur, est propter defectum eorum quae non possunt extendere se ad participandum lumen solis, propter hoc quod non sunt opportuna vel apta ad accipiendum lumen.

[537] *De Potentia*, q. 5 a 8 co.: Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

[538] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Ostendit quomodo inveniatur similitudo Dei quantum ad praemissa; et, primo, quantum ad universalitatem causandi: et dicit quod,

La belleza *llama*, el sol, *congrega*. Tomás ve en la luz el principio de unidad de las cosas, sobre todo, en referencia al analogante principal de la luz, el sol. Como conviene a la bondad divina, no de manera principal, sino según un criterio de imagen visible, la luz solar congrega y convierte a sí todas las cosas, siendo el sol el congregante. Aquellas que ven, desean la luz del sol para ver; aquellas que son susceptibles de movimiento también; aquellas que son iluminadas y aquellas que son calentadas desean la luz del sol en cuanto es necesaria para estas acciones; y análogamente todas las cosas que están

sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita sol iste sensibilis, qui est maximus, transcendens omnia corpora coelestia secundum quantitatem et totus splendens, non habens aliquas nebulas sicut luna et semper lucens, ad differentiam lunae cuius lumen augetur et diminuitur et quandoque deficit; et quod aliquando eclipsari videtur, non est propter defectum luminis in ipso, sed quando lumen eius ad nos non pertingit propter interpositionem lunae; iste inquam sol, tamquam manifesta imago divinae bonitatis, secundum multam resonantiam ad divinam bonitatem, illuminat quaecumque possunt participare lumine eius et tamen lumen eius est superextentum, quia nihil potest pertingere ad aequalitatem luminis eius et extendit splendores radiorum suorum ad totum istum corporeum et visibilem mundum, tam sursum quam deorsum, quia non solum ista inferiora, sed etiam superiora corpora coelestia illuminantur ab ipso; et si est aliquid quod non participat lumine eius, hoc non est propter debilitatem vel parvitatem illuminantis virtutis in ipso, sicut est in candela quae propter parvitatem vel debilitatem sui luminis usque ad modicum spatium illuminat, sed quod aliqua a sole non illuminantur, est propter defectum eorum quae non possunt extendere se ad participandum lumen solis, propter hoc quod non sunt opportuna vel apta ad accipiendum lumen. Secundo; cum dicit: sed ad generationem... Ostendit similitudinem quantum ad effectus quos Deus facit in omnibus rebus. Dictum est enim quod divina bonitas dat esse omnibus per creationem, sed in hoc aliquam similitudinem eius habet sol, qui dat esse per generationem.

Confert enim ad generationem sensibilium corporum, sicut quoddam universale agens et causa non univoca. Dictum est etiam quod Deus vivificat res et in hoc assimilatur ei sol, quod movet inferiora corpora ad vitam. Manifestum est enim quod ex radiis solis viventia generantur, non solum quae generantur sine semine, sed etiam in his quae semine generantur virtus solis operatur. Auget etiam quaedam quae ad actum vitae pertinent, scilicet nutrimentum et augmentum, quae ex virtute solaris luminis causantur, sicut et ceteri motus corporales. Perficit etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum eius virtute ad statum perfectum perducuntur et etiam si qua per elongationem solis corruptionem aliquam et vetustatem incurrunt, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt.

contenidas, es decir, que dependen y están causadas por los rayos esplendentes del sol, que en griego se llama *ιλιος*, porque reúne todas las cosas corpóreas haciéndolas indestructibles y recogiendo las dispersas, en cuanto que las cosas están en sí mismas separadas; juntas lo desean sea para ver, sea para moverse, sea para recibir la luz o el calor, o porqué en cualquier otro modo desean de ser contenidas por su luz[539]. ¿Qué otra imagen mejor que ésta podemos encontrar en este mundo, sombra del futuro, que fundamente la danza en torno al Cordero en el Paraíso, como lo inmortalizó el Beato Angélico, para intentar comprender aquello que nos espera? Y el mismo Juan de Fiésole diseña la danza en forma de círculo, ya que, como para Tomás, el círculo es la figura más perfecta. Es el movimiento de los ángeles alrededor de Dios, que en la vida futura realizaremos juntamente con ellos[540].

No perdamos de vista lo que Tomás escribe del sol, cuando afirma que el rayo del sol perfecciona, ya que por él las cosas vienen conducidas a un estado perfecto, y, alejándose de él sufren una cierta

[539] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Deinde, cum dicit: secundum eamdem rationem..., ostendit quomodo praedictorum similitudo in sole inveniatur; et dicit quod, sicut praedicta conveniunt divinae bonitati, ita non principaliter, sed secundum rationem imaginis, lumen solare congregat et convertit ad se omnia. Ea enim quae vident, desiderant lumen solis ad videndum et ea quae moventur et quae illuminantur et quae calefiunt desiderant lumen solis, ut ad hoc necessarium; et similiter, quocumque modo aliqua contineantur, idest dependeant vel causentur a fulgoribus solis et ideo nominatur in Graeco ilios, scilicet quia facit omnia corpora esse indestructibilia et congregat dispersa, inquantum ea quae sunt in seipsis separata, communiter ipsum desiderant: aut ad hoc ut videant aut ad hoc quod moveantur aut ad hoc quod illuminentur aut ad hoc quod calefiant aut qualitercumque contineri a virtute luminis desiderant.

[540] *In Div. Nom.*, c. IV l. 7: Intellectualis ergo operatio qua mentes angelicae Deum contemplantur circulari motui comparatur, quia uniformiter se habent in Dei contemplatione et ipse Deus est sine principio et fine; et ideo dicit quod mentes angelicae, quae sunt divina participatione uniformes, dicuntur moveri circulariter intelligendo Deum, inquantum moventur unite, idest uniformiter, per illuminationes ex pulchro procedentes et bono, quae sunt sine principio et sine termino.

degeneración y envejecimiento; cuando retorna en primavera, en cambio, purifica y renueva todo[541].

La luz divina infundida en el alma enciende el deseo, ya que gustando lo que Él comunica, el hombre viene "herido" por el amor de Dios o, con palabras de Tomás, el hombre "padece" a Dios[542]. Los hombres, no son solamente nobles como criaturas, sino que aún aspirarán a más, ya que por la gracia se divinizarán[543] y, como consecuencia, serán "luminosos"[544]. La esencia de la belleza está en la Forma Indivisible, que es Luz (Cfr. *1 Jn* 1, 5), predicada de Jesús en modo eminente, cuando Él mismo revela ser la *Luz Del Mundo,* (*Jn* 8, 12), transmitiendo a los suyos ser también luz que participan de la Luz e iluminarán el mundo, ya que el mandato de Jesús es ser *Luz del Mundo* (*Mt* 5, 14)[545].

[541] *In Div. Nom.*, c. IV l. 3: Perficit etiam corpora sensibilia solaris radius, inquantum eius virtute ad statum perfectum perducuntur et etiam si qua per elongationem solis corruptionem aliquam et vetustatem incurrunt, sole appropinquante purgantur et renovantur, sicut arbores et omnes plantae in vere pullulant et crescunt.

[542] *S. Th.*, I q. 1 a 6 ad 3: Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, spiritualis homo iudicat omnia, etc., et Dionysius dicit, II cap. De divinis nominibus, Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina.

[543] *Catena Aurea In Lucam,* c. 2 l. 10: Divinum enim propositum est salus et deificatio singulorum.

[544] Cfr. *Ad Eph.*, c. 5 l. 4.

[545] *In Ev. Ioh.*, c. 12 l. 8: Fructum autem fidei consequenter ostendit: et primo ostendit suam dignitatem et virtutem, cum dicit ego lux in mundum veni. Quomodo Christus sit lux, expositum est supra I, 9: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem: et VIII, 12: ego sum lux mundi. In hoc etiam ostendit se habere divinam naturam. Esse enim lucem est proprium Dei, alia vero sunt lucentia, idest participantia lucem; sed Deus lux est per essentiam; I Io. I, 5: Deus lux est, et tenebrae non sunt in eo ullae. Sed quia, I ad Tim. VI, 16 dicitur, quod lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum videt, non poteramus accedere ad eum: et ideo oportuit quod ipse ad nos veniret. Et hoc est quod subdit in mundum veni; scilicet, ego sum lux inaccessibilis, qui ab errore eripio, et intellectuales tenebras solvo. Infra XVI, 28: exivi a patre et veni in mundum; supra I, 11: in propria venit etc.. Licet apostoli dicantur lux, Matth. V, V. 14: vos estis lux mundi, non tamen ea ratione qua Christus: ipsi enim sunt lux illuminata; quamvis aliquo modo, scilicet

El mundo es un reflejo de la Belleza divina, una manifestación de la grandeza de Dios que expresa, a través de sus obras aquello que Él es. Lo mismo sucede con Su criatura, el hombre. También al crear desdobla su mundo interior. Un modo de cantar la gloria de Dios es a través de la belleza que intuye y trasporta a las obras que realiza. El hombre mismo es *artista a imagen del sumo Artista*. Por ejemplo, la imagen de la casa que el constructor tiene en su mente debe anticipar la construcción de la misma: *La casa existe de antemano en la mente del constructor, y a esto puede llamarse idea de casa, porque el artífice intenta hacer la casa semejante a la forma que concibió en su mente*[546]. Por tanto, el hombre tiene, participado de Dios, la capacidad de crear y desdoblar así su mundo interior. Para el hombre vale también aquello que *lo que hace es semejante a sí*[547]. A diferencia del Creador, sin embargo, el hombre no crea *ex–nihilo,* su modelo es tomado de lo que existe[548].

Todo lo bello que el hombre haga puede llevar a Dios, las representaciones teatrales, la música instrumental o la poesía[549]. Será ne-

ministerio, illuminantes essent. Nec alicui apostolorum convenit dicere ego lux in mundum veni: quia, quando in mundum venerunt, adhuc tenebrae erant, et non lux: quia, ut dicitur iob XXXVII, 19, omnes involvimur tenebris.

[546] *S. Th.*, I q. 15 a 2 co.: Domus praexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit.

Contra Impugn., prologus, caput I, § 1 Et quia omnis creatura prius in Deo extitit quam in se ipsa et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem, ideo rationalis creatura ad ipsum Deum religari debet cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic 'ad locum unde exeunt flumina revertantur', Eccl. 1.7.

[547] *SCG*, lib. II c. 24 n. 3: Omne agens agit sibi simile.

[548] *In Symbolum Apostolorum,* I: In hoc enim differunt creare et facere, quia creare est de nihilo aliquid facere: facere autem est de aliquo aliquid facere.

[549] *S. Th.*, II-II q. 91 a 2 ad 2: Ad secundum dicendum quod Hieronymus non vituperat simpliciter cantum, sed reprehendit eos qui in ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit, in X confess., cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem.; ad 4: Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VIII polit., neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam et si quid tale alterum est,

cesario únicamente que cumplan una condición: que se ajusten a la entidad ordenada y racional y, por tanto, armónica de la vida[550].

Vimos los motivos por los cuales se debe expresar lo divino plásticamente: Son tres los motivos por los cuales las imágenes fueron introducidas en la Iglesia. Primero, para instruir a los ignorantes, que de ellas reciben la enseñanza como si fuese un libro (aclaramos nuevamente que el ignorante, aquel que no sabe leer, tampoco puede "leer" la obra de arte, sino que necesitará alguno que le ayude a comprender lo que contempla). Segundo, para mantener en la memoria el misterio de la Encarnación y el ejemplo de los Santos. Tercero, para suscitar el afecto de la devoción que viene más excitado de la vista que del oído [551]. La criatura expresa aquello que vive por la fe. Lo más sublime del hombre se manifiesta cuando crea obras de carácter religioso, ya que realizar una obra que manifieste la Gloria de Dios con parámetros estéticos y teológicos adecuados exigirá elevar al hombre a un grado de cercanía con Dios muy alto; de ahí que el arte sacro tenga como finalidad edificar espiritualmente a los fieles, conjugando la belleza con la elevación espiritual de quienes contemplan, haciendo visible el mundo invisible, tomando lo visible del Invisible, esto es, la belleza, para elevar al que ve hacia donde se ve por la fe.

---

sed quaecumque faciunt auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem quam per ea formetur interius bona dispositio.

In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas. Tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

[550] *S. Th.*, II-II q. 168 a 4 co.: Est autem contra rationem ut aliquis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet et etiam aliorum delectationem impedit... Austeritas, secundum est virtus, non excludit omnes delectationes, sed duperfluas et inordinatas.

[551] *In III Sent.*, d. 9 a 2e ad 2: Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur.Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.

No sólo fue el gótico un estilo luminoso, sino también, un estilo debidamente proporcionado, cosa que vemos por su articulación del conjunto[552]. No se pueden entender las partes del Templo por separado, como para Tomás tampoco las partes de un cuerpo eran lo que sustancialmente se predica, por ejemplo, del hombre[553]; la esencia de las cosas reposa en la unidad; cuanto más una cosa posee en ella unidad, más participa íntimamente en el Ser[554]. La marcha del cosmos hacia la unidad divina, de la que proviene todo, encontró el modo de expresión de unidad en la diversidad a la hora de querer señalar el camino de regreso.

En el Templo gótico y en el culto, alma del Templo, todos estos medios reagruparon plenamente las cosas que fueron "restituidas" a Dios en un homenaje en el que el hombre reconocía que todo procede de Él. La belleza del arte cultual está estrechamente ligada a la bondad divina ya que es el modo en el cual Dios santifica a su pueblo. La belleza sensible expresada en las formas del arte es la prefiguración del Misterio, donde de un modo eminente, en la liturgia se encuentra la Belleza y la Bondad; de ahí el enorme desafío de llevar al hombre a lo divino mediante el mundo sensible. La fiesta, que no es otra cosa que la liturgia, celebrada como anticipo de la Fiesta de-

[552] Cfr. PANOFSKY, E., *Architettura Gótica e Filosofia Scolastica,* pp. 21-23.

[553] *S Th.*, I q. 3 a 7 co.: Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest.

[554] *S. Th.*, I q. 30 a 3 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio, et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem, additur, ex eorum significatione propria, negatio quaedam divisionis, ut dictum Est.

finitiva, es la tentativa de romper, de transgredir los límites que separan el mundo visible del invisible, de lo *otro.* Es ése su objetivo. La fiesta quiebra las fronteras de lo cotidiano porque tiene un sentido fuertemente trascendente. Lo que da una explicación más profunda de por qué lo bello haya sido percibido por los hombres del medioevo como lo claro, lo luminoso, lo brillante, y lo haya trasladado a la Casa de Dios, ya que *Pertenece a la magnificencia de una casa que sea muy luminosa*[555] ¡Cuánto más luminosa deberá ser la Casa de Dios! Acción de gracias, Eucaristía, teología, confesión de fe, expresan el mismo aspecto de la misma realidad. El desafío estará en expresar este misterio de comunión, ya que aquellos que están en comunión con Dios lo estarán también por el vínculo de la Iglesia[556], la misma que fue representada arquitectónicamente como la Jerusalén celeste[557] que reúne a los *peregrinos* que caminan hacia la verdadera[558]. Camino a la Patria, no jugaron como meros artificios los puntos car-

[555] *S. Th.*, I-II q. 102 a 4 ad 6: pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa.

[556] *In Ps.,* 26,III [*Sl* 27,4]: Domus spiritualis Dei est ecclesia militans: 1 Tim. 3: ut scias quomodo oporteat te conversari in domo Dei, quae est ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. Alia est ecclesia triumphans: 2 Cor. 5: si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis. De utraque ergo potest hoc intelligi, quia haec domus via est ad illam et porta ejus. Ps. 117: haec porta domini, justi intrabunt per eam. Et ideo desiderandum est habitare in hac domo, scilicet ecclesia. Et hoc omnibus diebus vitae meae, idest usque in finem: Ps. 131: haec requies mea in saeculum saeculi: hic habitabo, quoniam elegi eam. Habitat autem quis in domo Dei per fidem et charitatem et conformitatem bonorum operum: Ps. 67: qui habitare facit unius moris in domo. Et laudabile est quod semper in ea habitet, et non separetur ab ea. Separatur autem homo ab ecclesia per peccatum, per excommunicationem, et per schisma, vel haeresim.

[557] Et ideo dicit, in civitate Dei nostri, scilicet ecclesiae: Apoc. 21: vidi civitatem sanctam Jerusalem etc.Et haec civitas, scilicet ecclesia, sita est in monte sancto ejus. Hic mons est Christus. Isa. 2: erit mons domus domini. De hac civitate dicitur Matth. 5: non potest civitas abscondi supra montem posita.

[558] *In Ps.,* 9,VIII [*Sl* 9,12]: Tertio inducit ad secundum fructum, scilicet ad laetitiam. Psallite domino qui habitat in sion. Dominus dicitur habitare in loco non corporaliter: 2 Reg. 6: David posuit arcam in sion; sed secundum veritatem habitat in ecclesia. Sion interpretatur specula, et in ecclesia speculamur aeterna. Isti ergo debemus psallere, idest gaudere corde et ore et operibus, pro beneficiis datis.

dinales, sino que mostraban el orden admirable del universo. Si estuvo *Orientada*, de tal modo que el culto se haga *versus ad orientem*, fue para reconocer el lugar en que el sol de justicia vendrá por segunda vez desde el mismo lugar en que partió[559]. El lugar donde se cantaba la misericordia de Dios era figura del lugar definitivo, el Templo era la representación misma del Cielo, donde *reina el Sol que nace de lo alto* (*Lc* 1, 78), donde su *lámpara es el Cordero* (*Ap* 22, 5). El Templo gótico fue al encuentro de la luz, es decir, de la más sensible manifestación de lo divino. A través de él se opera la fusión entre la tierra y el cielo. Lo bello se enlaza de nuevo con lo verdadero, lo puro. La fiesta es rechazo de la noche; la luz quiere inundar a los invitados de la alegría que sólo el sol puede dar. La fiesta, como la luz, se darán, aquí en figura, pero donde se vivirá sin velo será *cuando nuestra lámpara sea el Cordero* (*Ap* 21, 23), aspecto vivido de modo homogéneo en el tiempo en que el arte profano se prolongó en el arte sacro[560]. El Templo representó el Cuerpo de Cristo, pero, como el Cuerpo de Cristo lo es también la propia Iglesia[561]; esta última constituye el Templo espiritual, figura del alma de cada fiel que es capaz de ser este Templo[562], edificando el Cuerpo Místico de Cristo[563], *mientras espera el Domingo sin Ocaso* (Cfr. *Pr. Dom. X*).

---

[559] *S. Th.*, II-II q. 84 a 3 ad 3: Ad tertium dicendum quod secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et oriens nominatur, Zach. VI; et qui ascendit super caelum caeli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus filii hominis.

[560] Cfr. DUBY, G., *San Bernardo y el Arte Cisterciense,* p. 14.

[561] *In Ps.*, 45,III [*Sl* 46,5]: ita in hac civitate, idest ecclesia, principale tabernaculum est corpus Christi.

[562] *S. Th.*, II-II q. 188 a 8 ad 2: Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui divinae contemplationi insistit per dilectionem Dei.

[563] *In Ps.*, 21,I [*Sl* 22,2]: Unde haec verba dixit Christus in persona peccatoris, sive ecclesiae. Et haec est una de regulis supra in principio Psalterii positis, quod

Vemos la secularización y descristianización como un gran desafío latente, pero confiamos lo suficiente en Aquel que nos llamó, como para no claudicar en la bellísima misión que nos encomendó, esto es, ser testigos de su Reino y animar a los hombres a encontrarlo. Quisimos, como lo expresamos al comienzo, profundizar una inquietud personal profundamente arraigada en nuestra alma (cosa que nos hace pensar que es un regalo de Dios), y animar, como nuestra experiencia pastoral nos enseñó, a "saber leer" aquello que Él nos pone al frente nuestro; dejarnos *llamar* por Él, sabiéndonos *congregados*. Pedimos el don de descubrirlo "abriendo los ojos", y guiados y alentados por Él hacia la meta, mediante uno de sus atributos que, mientras el mundo exista, los hombres encontrarán manifestado en el cosmos pudiendo intuir algo más de su Misterio.

ea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et ecclesia; et ideo loquuntur sicut una persona, et Christus transformat se in ecclesiam, et ecclesia in Christum: Rom. 12: multi unum corpus sumus in Christo. In membris autem Christi, idest in ecclesia, sunt delicta sive peccata.

BIBLIOGRAFÍA

THOMAE DE AQUINO

— *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem,* ed. Leonina, t. XLI, Roma 1970.

— *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tuderintum,* ed. Leonina, Roma 1969.

— *Glossa continua super Evangelia,* a cura di A. Guarenti, Marietti, Roma-Torino 1953.

— *In Duodecim Libros Metaphisicorum Aristotelis Expositio,* a cura di R. Spiazzi, Marietti, Roma-Torino 1950.

— *In Quattuor Libros Sententiarum,* a cura di R. Bussa, t. I, Friederich Frommann Verlag Günter Holzboog KG, Stuttgart-Badcannstat 1980.

— *In Symbolum Apostolorum,* a cura di R. Verardo, Marietti, Roma-Torino 1954.

— *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae,* a cura di R. Verardo, Marietti, Roma-Torino 1954.

Quaestiones Disputatae:

— *De Ente et Essentia,* ed. Leonina t. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976.

— *De Malo,* ed. Leonina, t. XXIII, coed. Commissio Leonina, Roma-Vrin, Paris 1982.

— *De Potentia,* a cura di P. Baggi – M. Calcaterra – T. Centi – E. Odetto – P. Pession, ed. Marietti, Roma-Torino 1965.

— *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum,* ed. Leonina, t. XL, Roma 1969.

— *De Veritate,* ed. Leonina, t. $XXII_1$-$XXII_2$-$XXII_3$, editori di San Tommaso, Roma, 1975.

— *De Virtutibus,* a cura di P. Baggi – M. Calcaterra – T. Centi – E. Odetto – P. Pession, ed. Marietti, Roma-Torino 1965.

— *Quaestiones Qodlibetales,* ed. Leonina, t. XXV1-XXV2, coed. Roma-Cerf, Paris 1996.

— *Sententia Libri De Anima,* ed. Leonina, t. XLV1, coed. Roma-Cerf, Paris 1996.

— *Sententia Libri De Sensu et Sensato,* ed. Leonina, t. XLV1-XLV2, coed. Commissio Leonina, Roma-Vrin, Paris 1985.

— *Sententia Libri Ethicorum,* ed. Leonina, t. XLVII1-XLVII2, Roma 1969.

— *Sententia super librum De Caelo et Mundo,* ed. Leonina, t. III, ex Typographica Polyglotta, Roma 1886.

— *Sententia super Phisicam*, ed. Leonina, t. II, ex Typographica Polyglotta, Roma 1886.

— *Summa Contra Gentiles,* ed. Leonina, t. XIII-XIV-XV, Typis Riccardi Garroni, Roma 1928.

— *Summa Theologiae,* ed. Leonina, Paoline, Roma, 1962.

— *Super Boethium de Trinitate,* ed. Leonina, t. L, coed. Commissione Leonina, Roma-Cerf, Paris 1992.

— *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, *t. I-II*, a cura di R. Cai, Marietti, Roma-Torino 1953.

— *Super Evangelium S. Iohannis Lectura,* a cura di R. Cai, Marietti, Roma-Torino 1952.

— *Super Isaiam ad litteram,* ed. Leonina, t. XXVIII, Editori di San Tommaso, Roma 1974.

— *Super Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus,* a cura di C. Pera, Marietti, Roma-Torino 1950.

— *Super Psalmos,* a cura di R. Bussa, t. VI, Friederich Frommann Verlag Günter Holzboog KG, Stuttgart-Badcannstat 1980.

[NOTA: En el presente ensayo, las traducciones de *In Quattuor Libros Sententiarum*, de la *Summa Theologiae* y del *Super Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus* son tomadas – con las oportunas adaptaciones – de las ediciones de 1999-2001, 1949-1975 y 2004, respectivamente, realizadas por el ***Studio Domenicano di Bologna***].

Fuentes

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, t. I, a cura di M. Pellegrino, Città Nuova Editrice, Roma 2000.

— *De Civitate Dei,* t. XVI-XVII, ed. Jose Moran, BAC, Madrid 1958.

— *De Libero Arbitrio,* t. III, ed. Evaristo Seijas, BAC, Madrid 1951.

— *De Natura Boni,* a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.

— *De Ordine*, t. I, ed. Victorino Capánaga, BAC, Madrid 1946.

— *De Trinitate,* t. IV, Città Nuova, Roma 2003.

— *De Vera Religione,* t. IV, ed. Victorino Capánaga, BAC, Madrid 1953.

— *Sermones*, t. XXIV, ed. Pio de Luis, BAC, Madrid 1978.

ANÓNIMO:

— *La Chanson de Jérusalem*, en *Crociate,* a cura di G. Zaganelli, Mondadori, Milano 2004.

— *Guida della Pittura,* a cura di P. L. Zoccatelli, Arkeios, Roma 2003.

BASILIO DI CESAREA, *Sull'essamerone,* a cura di M. Naldini, Mondadori, Milano 2001.

BEATA CAECILIA, *De Forma Beati Dominici*, a cura di A. Walz, en Archivum Fratrum Praedicatorum 37 (1967).

BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones Super Cantica Canticorum*, t. V, ed. Jean Leclercq, BAC, Madrid 1990.

BREVIARIUM ROMANUM, Pars Hiemalis, H. Dessain, Mechliniae 1896.

BUENAVENTURA DE BAGNOREGGIO, *Itinerarium Mentis in Deum,* t. I, ed. León Amoros, BAC, Madrid 1955.

CALCIDIO, *Commento al Timeo,* a cura di C. Morechini, Bompiani, Milano 2003.

CORANO, a cura di A. Bausani, Bur, Milano 1988.

CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec e Enide,* a cura di G. Agrati e M.L. Magini, Mondadori, Milano 1983.

DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia,* Newton, Roma 2002.

EADMERO, *Commendatio Supernae Hierusalem,* en *San Anselmi liber de similitudinibus,* c. XLIV, P.L. 159, col. 624, Migne, Paris 1903.

FRANCESCO D'ASSISI, *Il Cantico delle Creature*, en *Fonti Francescane*, Edizione Messagero Padova, Padova 1990.

GERVASII MONACI CATURIENSIS, *Chronica Gervasii*, Cambridge 1890.

GUILLAUME DE LORRIS, JEAN DE MEUN, *El Libro de la Rosa,* trad. de C. Alvar y J. Muela, Siruela, Madrid 2003.

GUILLAUME DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino,* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1996.

IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales,* BAC, Madrid 1946.

ILDEGARDIS, *Scivias,* XLIII, Brepols, Louvain 1978.

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae,* XVI, P.L. 82, cols. 570; 583; 584; 585; 676, Migne, Paris 1878.

MHSPND, *Processus Bolognensis,* MOP, XVI, ed. A. Walz, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Roma 1935.

PLOTINO, *Enneadi,* a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2002.

PSEUDO ALCUINO, *Pro Contemplatione et Amore Coelestis Patriae*, en *De Psalmorum Usu,* I, V, P.L. 101, col. 474, Migne, Paris 1863.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas,* ed. T. Martín-Lunas, BAC, Madrid 1995.

— *Dionisyaca*, Desclée de Brower, Bruges 1937.

SMARAGDO, *De Regni Coelestis Desiderio,* en *Diadema Monacorum,* c. XXV, P.L. 102, col. 620 Migne, Paris 1865.

SUGER DE SAINT-DENIS, *De Consecratione,* Lecoy de la Marche, Paris 1867.

TEODORICO DI CHARTRES, *Tratatto dei sei giorni della creazione,* a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980.

TERESA DE ÁVILA, *Libro de la Vida,* BAC, Madrid, 1951.

ULRICH VON STRASSBURG, *De Pulchro et Bono,* ed. M. Grabmann – F. Meiner Verlag, Hamburg 1989.

Magisterio

JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas.* [AAS, XCI, pp. 1155-1172 (1999)].

— *Salvifici Doloris,* Tipografia Poliglota Vaticana, 1984 [AAS, LXXVI, pp. 201-250 (1984)].

Obras Generales

ANDEREGGEN, I., *La Metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita,* EDUCA, Buenos Aires 1989.

AUMANN, J., *De Pulchritudine*, ed. Fac. Theol. S. Stephani, Salamanca 1951.

BALMACEDA CINQUINIA, M.F., *Santo Tomás de Aquino, primer renacentista,* en "Divinitas", 43 (2000) 54-71.

BEARDSLEY, M. – HOSPERS, J., *Estética,* Cátedra, Madrid 1997.

BELLOSI, L., *Giotto*, en *Dal Gotico al Rinascimento*, Scala, Firenze 2003.

BERMEJO, B., *La Belleza de los Artefactos,* en www2.viah.fi/proyects/metodi/255.htm

BIFFI, I., *Fede, Poesia e Canto del Misterio di Cristo,* Jaca Book, Milano 2003.

BOTTE, C., *Les origines de la Noël et de L'Epiphanie*, Abbaye du Mont César, Louvain 1932.

BUCKHART, T., *Chartres y el nacimiento de la Catedral,* J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca 1999.

CARRAZ, D., *L'Architettura Medievale in Occidente,* Arkeios, Roma 2002.

CASAS OTERO, J., *Estética y Culto Iconográfico,* BAC, Madrid 2003.

CASTELLANO, A., *L'incontro Bitontino tra Papa Callisto II e Suger de Saint-Denis con alcune consideración sul Romanico-Pugliese*, en "La Zagaglia", anno XV, n. 60 dicembre 1973, pp. 3-18.

CIRLOT, J.E., *Dizionario dei Simboli,* Eco, Milano 2002.

CURROS, M.Á., *El Lenguaje de las Imágenes Románicas,* Encuentro 1991.

CHARBONNEAU-LASSAY, L., *Il Bestiario del Cristo,* Arkeios, Roma 1995.

CHENU, B., *Profanidad del Mundo-Sacramentalidad del Mundo,* en "La Ciencia Tomista", CI (1974) pp. 183-189.

— *La Teologia nel XII Secolo,* Jaca Book, Milano 1999.

CHEVALIER, J. - GHEERBRANT, A., *Dizionario dei Simboli*, BUR, Milano 2001.

DAVY, M.M., *Il Simbolismo Medievale*, Edizioni Mediterranee, Roma 1999.

DE BRUYNE, E., *Estudios sobre Estética Medieval,* Gredos, Madrid 1959.

— *Historia de la Estética*, *BAC,* Madrid 1958.

— *La Estética de la Edad Media,* Visor Dis, Madrid 1987.

DE WOHL, L., *La Luz Apacible,* Palabra, Madrid 1983.

DONDAINE, H., *Le corpus dionysien de L'Université de Paris au XIIIe siècle*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953.

DUBY, G., *La Época de las Catedrales,* Cátedra, Madrid 2002.

— *Le Temps des cathédrales. L'art et la société,* Gallimard, Paris 1976.

— Storia Artística del Medievo, Laterza, Bari 1996.

— *San Bernardo y el Arte Cisterciense,* Taurus, Madrid 1981.

ECO, U., *Arte e Bellezza nell'estetica Medievale,* Bompiani, Milano 1997.

— *Il Problema Estetico in Tommaso D'Aquino,* Bompiani, Milano 1998.

— *Storia della Bellezza,* Bompiani, Milano 2004.

ELIADE, M., *Immagini e Simboli,* Jaca Book, Milano 1976.

— *Fragmentos de un Diario,* Espasa-Calpe, Madrid 1979.

EMERY, G., *La Trinité créatrice,* Vrin, Paris 1995.

EVDOKIMOV, P., *Teologia della Bellezza,* San Paolo, Milano 2002.

FEBRER, M., *Metafísica de la Belleza,* en "Revista de Filosofía", (1946), pp. 535-573; (1948), pp. 93-134; (1949) pp. 596-638.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *Teología de la Liturgia en la Summa de Santo Tomás,* en "La Ciencia Tomista", CI (1974) pp. 254-261.

FORTE, B., *Bellezza splendore del vero*, en *Cristianesimo e Belleza,* Figlie di San Paolo, Milano 2002.

— *La Porta della Bellezza,* Morcelliana, Brescia 2002.

FOURCE, J., La Filosofía de Tomás de Aquino, en: www.webdianoia.com/medieval/aquinate/aquino_teolog.htm.

FRANKL, P., *Arquitectura Gótica,* Cátedra, Madrid 2002.

FUMAGALLI, M. – BROCCHIERI, B., *L'Estetica Medievale,* Il Mulino, Bologna 2002.

GASCÓN, A., *Arte Para Vivir y Expresar la Fe,* PPC, Madrid 1998.

GHYKA, M., *Filosofía de la Mística y el Número,* Apóstrofe, Barcelona 1998.

GLORIEUX, P., *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle,* en AHDLMA 35 (1968) 65-186.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la Esperanza,* Sígueme, Salamanca 1996.

GONZÁLEZ FUENTE, A., *La Teologia nella Liturgia e la Liturgia nella Teologia in San Tommaso d'Aquino*, en Angelicum, LXXIV, pp. 359-417; 511-601.

GRASSO, G., *Tra Teologia e Architettura,* Borla, Roma 1988.

GRODECKI, L., *Architettura Gotica,* Electa, Milano 2001.

HANI, J., *El Simbolismo del Templo Cristiano,* J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2000.

HUIZINGA, J., *Autunno del Medioevo,* BUR, Milano 2001.

ITRURGAIZ, D., *Iconografía de Santo Tomás de Aquino*, en "La Ciencia Tomista", CIV (1977) pp. 322-323.

JACQUES PI, J., *La Estética del Románico y del Gótico,* La Balsa de la Medusa, Madrid 2003.

JANELLA, C., *Duccio di Buonninsegna*, en *Dal Gotico al Rinascimento*, Scala, Firenze 2003.

KITTEL, G. – FRIEDRICH, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* V, Paideia, Brescia 1969.

LAUAND, J., *¡¡Oléééé!! – Dios, la Belleza y el Arte*, en: www.mercaba.org/FICHAS/hottopos /olee_dios_la_belleza.htm.

LAULE, U., *Architettura del Medioevo,* Gribaudo, Berlin 2004.

LE GOFF, J., *La Civiltà dell'Occidente Medievale,* Einaudi, Torino 1999.

LECLERCQ, J., *Cultura Umanistica e Desiderio di Dio*, Sansoni, Roma 2002.

— *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge,* Herder, Roma 1961.

LIA, P., *Dire Dio con Arte,* Ancora, Milano 2003.

LOBATO, A., *Ser y Belleza,* Herder, Barcelona 1965.

MALDONADO, L., *Liturgia, Arte, Belleza*, San Pablo, Madrid 2002.

MÂLE, E., *El Arte Religioso en Francia en el Siglo XIII,* Encuentro, Madrid 2001.

— *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Arman Colin, Paris 1998.

MANETTI, R., *Le Porte Celesti,* Aletheia, Firenze 1999.

MANGO, C., *Architettura Bizantina,* Electa, Milano 2001.

MARAÑÓN, G., *Elogio y Nostalgia de Toledo,* Espasa-Calpe, Madrid 1983.

MARITAIN, J., *Art et Scolastique,* Louis Rouart et Fils, Éditeurs, Paris 1935.

MARROU, H., *Autour du monogramme constantinien,* en *Hommages offerts à Étienne Gilson,* ed. Edmund J. McCorkell, Paris-Vrin 1959.

MARTIN-LUNAS, T., *Introducción a las Obras de Dionisio*, BAC, Madrid 1995.

MEERSSEMAN, G., *L'architecture dominicaine au XIIIe siècle. Législation et pratique,* en *AFP,* XVI (1946) pp. 136-190.

MICHON, J.-L., *Luces del Islam,* J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2000.

MOLA, S., *La Cattedrale di Trani,* Mario Adda Editore, Bari 1996.

NIETO ALCAIDE, V., *La Luz, Símbolo y Sistema Visual*, Cátedra, Madrid 1993.

PANOFSKY, E., *Architettura gotica e filosofia Scholastica,* Liguori, Napoli 1998.

PLAZAOLA, J., *Historia y Sentido del Arte Cristiano*, BAC, Madrid 1997.

POUILLON, D., *La beauté, propriété trascendentale chez les scolastiques,* (1220-1270), en AHDLMA, XV (1946) pp. 263-329.

REY ALTUNA, L., *Qué es lo bello,* Espasa-Calpe, Madrid 1946.

RIGHETTI, M., *Storia Liturgica,* Ancora, Milano 1998.

SCHENKLUN, W., *Architettura degli Ordini Mendicanti,* Editrici Franciscane, Milano 2003.

SIMI VARANELLI, E., *Giotto e Tommaso,* Atena, Roma 1988.

TATARKIEWICZ, W., *Historia de la Estética Medieval,* Akal, Madrid 2002.

TORRELL, J.-P., *Tommaso D'Aquino,* Piemme, Casale Monferrato 1994.

VENARD, O., *Littérature et Théologie. Une saison en enfer*, Ad Solem, Genève 2002.

VILLETTI, G., *Studi sull'edilizia degli Ordini Mendicanti,* Gangemi Editore, Roma 2003.

VON BALTHASAR, H. U., *Gloria,* Jaca Book, Milano 1975.

VON SIMPSON, O., *La Catedral Gótica,* Alianza, 1995.

YARZA, I., *Un'Introduzione all'Estetica,* Ares, Città del Castello 2004.

ZAS FRIZ DE COL, R., *La Teología del Símbolo de San Buenaventura*, Editrice Gregoriana, Roma 1997.

PABLO ZAMBRUNO, OP, Profesor de Teología Fundamental y Arqueología Cristiana en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma, en donde es Vicedecano de la Facultad de Teología. De sus publicaciones podemos destacar, entre otras: "La Bellezza che Salva" y "Cristo Apollo".

En el ámbito arqueológico trabaja en Medio Oriente junto a la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén, colaborando, además, en campañas realizadas bajo el patrocinio del Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana.

El Instituto *Lumen Sapientiæ* tiene el privilegio de ofrecer al público latinoamericano: **VIA PULCHRITUDINIS, ENSAYO DE ESTÉTICA TOMISTA,** de Fr. Pablo Santiago Zambruno, OP.

Especialista en estética tomista, Zambruno analiza, a partir de una perspectiva teológica, la reflexión del Doctor Angélico sobre las manifestaciones del *pulchrum* en las criaturas como huellas de Dios en la creación, vía inequívoca para el hombre conocer y amar a su Creador.